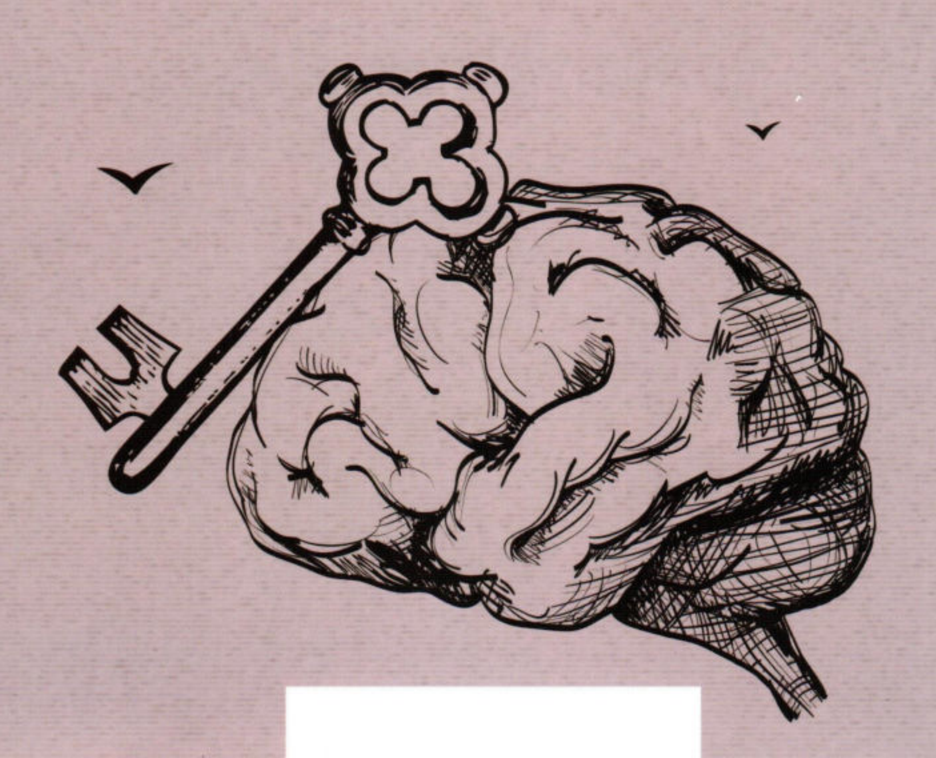


ثورة العقل

التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة

جوناثان إسرائيل

ترجمة: حمد الرّيس



ثورة العقل

التنوير الجذري والأصول الفكرية
للديمقراطية الحديثة

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

ثورة العقل

التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة

جوناثان إسرائيل

ترجمة
حمد الريّس



الكتاب: ثورة العقل (التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة)
المؤلف: جوناثان إسرائيل
المترجم: حمد الريس
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

إسرائيل، جوناثان.
ثورة العقل (التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة)./ تأليف: جوناثان إسرائيل، ترجمة: حمد الريس.
(٢٢٤) ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 048 - 8

١. ثورة العقل. ٢. التنوير. ٣. الديمقراطية. ٤. الدراسات الفلسفية. أ. الريس، حمد (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

A REVOLUTION OF THE MIND: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy

Jonathan Israel

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث ٧

تمهيد المترجم.. ١١

تمهيد.. ١٧

الفصل الأول: سبيلان للإصلاح والتقدُّم في فكر التنوير......................٢٣

الفصل الثاني: الشرخ السياسي: الديمقراطية أم التراتبية الاجتماعية؟ ٥١

الفصل الثالث: إشكالية المساواة وصعود علم الاقتصاد........................١٠١

الفصل الرابع: النقد التنويري للحرب والبحث عن «السلام الدائم» ١٢٩

الفصل الخامس: الصدام الفلسفي الأخلاقي ١٥٣

الفصل السادس: بين فولتير وسبينوزا: التنوير بوصفه ثنائية فلسفية منهجية.....١٩١

الفصل السابع: الخاتمة ٢٠٩

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

يقدِّم هذا الكتاب نموذجًا متفرِّدًا لمؤرخي الأفكار. حيث يذهب كاتبه جوناثان إسرائيل خلاف العرف الشائع في الدراسات التأريخية، مؤكدًا أن الفكرة مؤثرة في تحولات الاجتماع. فإذا كانت المناهج التأريخية التي تكوَّنت في زمن الوضعية العلموية في القرن التاسع عشر قد جعلت الفكر تابعًا للشروط الاقتصادية المادية، أو مجرَّد انعكاس للبنيات الاجتماعية والسياسية، وانصرفت إلى التعليل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي بل وحتى البيئي/ الجغرافي، نجد المؤلِّف يقلب هذا الترتيب المنهجي، مؤكدًا أن الفكرة لها دور فاعل في توجيه التاريخ وصناعته.

وللاستدلال على ذلك، يشير إلى أهم حدث ميَّز العصر الحديث، أي الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، وما شهده هذا الانتقال من ثورات (الأمريكية، والفرنسية، والإنجليزية) أسَّست للديمقراطية الحديثة، حيث يرى أن الفكر التنويري كان قائد هذه التحولات والمؤثر الفعلي في توجيهها وإرساء أنظمتها.

يقول في تفسيره لدور الفكر في صناعة الثورة الفرنسية:

"ورغم رفض أغلبية المؤرخين في العقود الأخيرة إقامة أيِّ اعتبار لتأثير الأفكار في تشكيل جانبٍ مفصليٍّ من الثورة، فإنه بالنظر إلى المعارك الفكرية العظمى في سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته، يتضح لنا فساد ذلك الرأي. وربما كان الموقف السائد حول كون الثورة الفرنسية لم تندلع بفعل الكتب والأفكار رائجًا ومؤثرًا إلى حدٍّ بعيدٍ، إلَّا أن ما يتوفر لدينا من أدلَّة معاكسة يبرهن على تهافته" (ص٢١١).

إنها إذن قراءة جديدة للتاريخ السياسي الحديث من منظار أثر الفكر، تجرب طريقة مختلفة في تعليل الأحداث التاريخية. غير أنه لا بدَّ من الإشارة إلى أن جوناثان إسرائيل ليس مبتدئًا لهذا النوع من النظر إلى التاريخ، ففي دراسة الثورة الفرنسية كان المؤرخ كيث مايكل بيكر (Keith Michael Baker) قد نبَّه إلى

الأصول الفكرية لهذه الثورة، واستهجن إغفال دورها من قِبَل المؤرخين. لكن ميزة المؤلِّف هي أنه كان أكثر تصريحًا وتطبيقًا لهذا المنظور المنهجي. لذا فإن كتابه هذا (**ثورة العقل: التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة**) -الذي يقدِّم **مركز نهوض للدراسات والبحوث** ترجمته العربية- يظل اليوم من أهم الكتب التي درست زمن الأنوار، وهو مختصر لثلاثة مجلدات كان قد أصدرها المؤلِّف سابقًا، فسَّر فيها ظهور الحداثة في أوروبا وأمريكا تفسيرًا فكريًّا، مرجعًا إياها إلى الإسهامات الفلسفية لعصر الأنوار.

وإذا كان الشائع عند ذكر عصر الأنوار استحضار أسماء فلاسفته الكبار، أمثال مونتيسكيو وجون جاك روسو وفولتير، فإن جوناثان إسرائيل يحطُّ من قدر هؤلاء جميعًا، ويرى أن ثمة تنويرًا آخر أكثر جذرية هو الذي أنجز التحوُّل التاريخي. حيث يصنِّف مفكري الأنوار إلى صنفَيْن اثنَيْن:

- **صنف جذري**: يمثل له ببايل، واسبينوزا، وديدرو، وهولباخ، وكوندورسيه، وتوماس بين، ويوهان هردر، وغيرهم، وهو التيار الأكثر تحرُّرية و"مناهضة للاهوت" حسب تعبير المؤلِّف.
- **صنف معتدل**: يدرج فيه مونتيسكيو، وفولتير، وروسو، وجون لوك، وإدموند بيرك، وغيرهم.

وخلال بحثه يرجع المؤلِّف الفضل في إحداث الثورة الفرنسية إلى التنويريين الجذريين لا المعتدلين، حيث يقول: "إذا تغاضينا عن دور التنوير الجذري، فإننا لن نعقل شيئًا من أحداث الثورة الفرنسية، ولن يمكننا البدء في تفسير أدنى مظاهرها" (ص٢١١).

ويعرف جوناثان إسرائيل التنوير الجذري بأنه "يتجسَّد ... في مجموعة من المبادئ الأساسية التي يمكن تلخيصها في التالي: الديمقراطية، والمساواة العِرقية والجنسية، والحرية الشخصية في أسلوب الحياة، والحرية الكاملة للفكر والتعبير والصحافة، واستئصال السلطة الدينية من العملية السياسية والتعليم، والفصل الكامل بين الكنيسة والدولة" (ص١٧).

وعلى ضوء هذه المبادئ، قرأ المؤلِّف التاريخ الحديث، باحثًا عن المفكرين والفلاسفة الذين أسَّسوا لهذه المبادئ وأشاعوها، فحقَّقوا -من ثَمَّ- التحوُّل الحداثي.

ومن نافل القول التأكيد على أن نشرنا لهذا الكتاب لا يعني أننا نوافق على محتواه بجميع تفاصيله، فعنايتنا بهذا الكتاب تأتي من باب الفائدة المنهجية التي يقدِّمها، والتي تتمثَّل في تركيزه على قدرة الفكر على إحداث التغيير المجتمعي.

إن **مركز نهوض للدراسات والبحوث** حريصٌ على تزويد القارئ العربي بما يثري رؤيته للتحولات التاريخية الكبرى وشروطها، وقد أصدر في هذا السياق مجموعةً من الكتب، منها: "**ثورات الشعوب الأوروبية (١٨٤٨م)**" للدكتور إبراهيم ماجد الشاهين، و"**العرب لم يستعمروا إسبانيا: ثورة الإسلام في الغرب**" لإغناسيو أولاغوي.

تمهيد المترجم

«الثورة» و«العقل» في «ثورة العقل»

إن «الثورة» التي يتناولها هذا الكتاب هي في حقيقة الأمر ثورات متنازعة، متعدِّدة ومتنافرة داخليًا، تتصارع فيما بينها على استملاك إرث ذلك التحوُّل التاريخي غير المسبوق، والمعروف باسم «التنوير»، وتوجيه الطاقات الجبارة التي فجَّرها في ثنايا المجتمع. كما أن «العقل» -صاحب «الثورة» المذكورة في العنوان- هو عقل شقاقي، انقسامي، بات محلَّ نزاع بدوره، من جهة نطاق عمله ومحدودية مداركه. والواقع أن «العقل» و«الثورة» يلتقيان فيما بينهما أكثر مما يتباينان في ميدان التأريخ الفكري الذي يُعنى به هذا الكتاب. بل يمكن القول استخلاصًا إنها لإحدى علامات العصر الحديث أنه بات من الصعب الفصل بين تداعيات المفهومَيْن: الثورة والعقل. فمع التبلور التاريخي للحقبة التي باتت تُعرف باسم الحداثة (modernity)، فإن إعمال العقل في مناحي السياسة والاجتماع بات في حد ذاته فعلًا تثويريًا، وفي المقابل أصبحت أيُّ ثورة -في أي ميدان كان، من سياسة واقتصاد واجتماع- لا تحتكم إلى شرعية عقلية ما تُعَدُّ ثورة قاصرة أو نكوصية ارتدادية. ومن ثَمَّ أصبح هناك تعالق بين العقل والثورة من جهة، و«التقدُّم» (مقابل النكوص أو الارتداد) من جهة أخرى. فلم تعُد «الثورة» محض فتنة أو شقاق مُضرّ بالمجتمع، بل أصبحت سلاحًا في يد «العقل» البشري للتصرف في مصيره بنفسه.

متى بدأ هذا الارتباط الحداثي بامتياز بين «العقل» و«الثورة»؟ وما هي طبيعة هذا «العقل»، وما علاقته على وجه التحديد بـ«الثورة»؟ يحدِّد جوناثان إسرائيل خطًّا عريضًا انقسمت حوله كافة الفصائل الفكرية المتنازعة فيما بينها للسيطرة على مفهومي «العقل» و«الثورة» في القرن الثامن عشر، وهو خط الاستقطاب حول قضية فلسفية واحدة: إما إثبات وحدة الجوهر أو ازدواجيته. وربما كان هذا مكمن الجديد في التاريخ الفكري الذي يقدِّمه لنا المؤلف في

هذا الكتاب. فهو يسخِّر هذا الحد الفاصل (وحدة مقابل ازدواجية الجوهر) لإضاءة حقبة فكرية تاريخية بأكملها، هي حقبة «القرن الثوري»، تلك الواقعة بين الثورة الإنجليزية المجيدة (The Glorious Revolution) عام ١٦٨٨م والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وهي الحقبة التي شهدت اندلاع الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م، والثورة الوطنية الهولندية (١٧٨٠-١٧٨٧م)، فضلًا عن الحراك الإصلاحي العارم الذي عمَّ الإمارات الألمانية وإيطاليا وغيرها في الفترة نفسِها. إنها حقبة ثورية دون شكّ، ولكن الأهم هو أن كل تلك الثورات كانت تُعَدُّ ثورات تحت راية «العقل». فمَنْ هو الخصم يا ترى؟

كما تقدَّم، فإن العقل -في هذه المرحلة المفصلية من تاريخ التنوير- عقلٌ منقسمٌ داخليًّا، نراه تارة يصدر عن مبدأ وحدة الجوهر، وتارة عن المبدأ النقيض القائل بازدواجية الجوهر، وقد اجتذب كلٌّ من هذين التصورين شتَّى المفكرين الدينيين واللادينيين، العلمانيين واللاهوتيين... إلخ. وهنا نقف على إسهام مهم آخر لجوناثان إسرائيل في هذا الكتاب، فهو يدحض قسمة التنوير إلى حرب بين الدين والإلحاد، أو بين العلمانية واللاهوتية، أو بين الالتزام والانحلال الأخلاقي، أو بين التكيُّف الاجتماعي والغرائز الطبيعية، أو بين حرية التعبير مقابل إطلاق يد السلطة في تكميم الأفواه، أو بين اقتصاد السوق «الحر» مقابل الاقتصاد «الاشتراكي» الموجّه أو الاقتصاد الإقطاعي القديم، أو بين السيادة الوطنية والاستعمار...إلخ. ذلك أن التأريخ الفكري الذي يقدِّمه لنا البروفيسور إسرائيل في هذا الكتاب يثبت اندماج شتَّى الفرق المتصارعة مع بعضها بعضًا، والتغاضي عن خلافاتها مؤقتًا، من أجل الانتصار لأحد المبدأين: وحدة الجوهر أو ازدواجيته. فتارة نجد المفكر الديني يحارب نظيره الديني حول صحَّة أحد المبدأين دون الآخر، كما نجد العلماني يتعاون مع اللاهوتي في سبيل الدفاع عن مبدأ ازدواجية الجوهر أو وحدته، وتبقى القضية التي لا تقبل أيَّ شكل من أشكال المساومة هي تلك المتعلِّقة بـ«الأسباب الأولى»: إما جوهر واحد يصدر عنه كل ما هو موجود (سمِّه الخالق تعالى أو الطبيعة) أو جوهران مستقلان (روح ومادة، أو عقل وطبيعة). هذه القضية هي التي جرى استقطاب الفكر التنويري الأوروبي بأكمله بين طرفيها.

أما الزعيم الروحي الفلسفي المؤسّس لمبدأ وحدة الجوهر في هذا الجدل، فكان باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م)، الفيلسوف الهولندي المتحدر من أسرة يهودية غادرت إسبانيا في عهد محاكم التفتيش، وينتسب إليه دعاة التنوير الجذري (Radical Enlightenment). وأما الزعيم الفلسفي الذي يمثّل ازدواجية الجوهر، فكان جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، الذي تبلورت على يديه المبادئ التجريبية التي وضعها فرانسيس بيكون وغيره من روّاد الثورة العلمية في بريطانيا، وينتسب إلى لوك فصيل التنوير المعتدل عمومًا (Moderate Enlightenment). وداخل فصيل التنوير الجذري فصائل متنوّعة، كما أن فصيل التنوير المعتدل داخله ألوان وأطياف أيضًا، وبين هذا وذاك شخصيات ونزعات وفصائل، تجتمع كلها في كونها مواقف مبدئية من التلازم الحديث بين العقل والثورة، وتنقسم جميعها بين إثبات قاعدة وحدة الجوهر أو ازدواجيته.

* * *

من المهم للمطلع على هذه الترجمة أن يسأل عمّا تلى حقبة «التنوير الجذري» التي أسّست للديمقراطية الحديثة في أوسع أبوابها كما نعرفها اليوم. هذا السؤال مهم خصيصًا لتبيئة تداعيات الصراع الفلسفي الذي يؤرخ له هذا الكتاب في سياق الحداثة الفكرية العربية. فهناك اتفاق عام بين الدارسين أن الحداثة والدعوات التنويرية اقتحمت الساحة العربية مع بداية الفترة التالية على الحقبة التي يؤرخ لها هذا الكتاب؛ إذ الكتاب يتوقف عند اندلاع الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، ولكن العصر الحديث يبدأ في سياقه العربي -على أقل تقدير- بعد احتلال نابليون لمصر عام ١٧٩٨م واستحواذ محمد علي باشا على السلطة بعد جلاء الفرنسيين عام ١٨٠٥م (لكي نقصر الحديث على التحوُّل المركزي الأكبر، وللحداثة العربية مصادرها أيضًا في الحواضر من بغداد وحلب وبيروت وتونس وغيرها). ومن المعلوم أن هذه الفترة -التي تبدأ مع الثورة الفرنسية وتنتهي مع سقوط نابليون عام ١٨٢١م- هي الفترة التي تنتسب إليها الحركة الرومانسية، ما يشي بأن التأريخ للمصادر الفلسفية الأوروبية للحداثة العربية لا يمكن أن يكتفي بفلاسفة الأنوار فحسب، ولكن أيضًا بالإرث الفلسفي للرومانسية. وبكلمة استشرافية، يمكن القول بأن

الحداثة العربية -من جهة مصادرها الغربية- لا تقوم فقط على إرث التنوير الجذري (الذي اصطبغت به أهم معالم الثورة الفرنسية كما يبرهن هذا الكتاب)، ولكن أيضًا إرث الحركة الرومانسية، ما يدعونا إلى نفي التعارض المزعوم بين التنوير والرومانسية، ذلك الذي يصور الرومانسية بأنها على وجه العموم حركة مناهضة للتنوير. فالأحرى بنا النظر إلى الرومانسية بوصفها تحوُّرًا للمبادئ التنويرية بحكم المجريات التاريخية، وهو تحوُّر ينتسب في أصوله إلى الفصيل التنويري الجذري وينابيعه السبينوزية، لا التنوير المعتدل الصادر عن آراء جون لوك في ازدواجية الجوهر (العقل منفصلًا عن المادة). فما من فيلسوف أو ناقد رومانسي من هذا الجيل إلَّا وانتصر لسبينوزا في وجه جون لوك، يشترك في ذلك روَّاد الفلسفة الرومانسية الألمانية المبكِّرة من نوفاليس وشيلينغ والأخوين شليغل، وكذلك الرومانسيون الإنجليز وعلى رأسهم كولردج، دون أن ننسى نقد وليام بليك الشامل والمنهجي لمنظومة جون لوك الفلسفية، ما يشير إلى كون الرومانسية ضمن الورثة الكبار للتنوير الجذري في الحقبة ما بعد الثورية، تلك الممتدَّة إلى سقوط نابليون عام ١٨٢١م. وبطبيعة الحال، كان استلهام سبينوزا لدى الرومانسيين نقديًا بدوره، ولا سيما من جهة اتهام فلسفة سبينوزا بإغفال المكوِّن الذاتي لوحدة الوجود. أما التصور الشائع عن الرومانسية بأنها حركة مضادة للثورة والعقل، فهو كما قلنا غير دقيق. فالأصوب القول بأنها حركة نقد ومراجعة للثورة والعقل كما عرفهما القرن الثوري (١٦٨٨-١٧٨٩م)، ولا سيما بالنظر إلى فظائع عهد الإرهاب (١٧٩٣-١٧٩٤م) وسقوط الجمهورية الأولى مع صعود نابليون عام ١٧٩٩م. وفقط من داخل هذه الدائرة المنتسبة أساسًا إلى «التنوير الجذري» والمنضوية حول لوائه السبينوزي، يمكننا استيعاب عمق النقود الرومانسية المناهضة لشكل الثورة كما احتدمت في معترك التاريخ وتصور العقل الحاكم لها، وأيضًا استيعاب التأثير المزدوج لحقبة الأنوار والحقبة الرومانسية في حقبة الحداثة العربية، ولا سيما حركة النهضة.

* * *

ملاحظات خاصة بالترجمة:

- ارتأيت استخدام لفظي «جذري» و«راديكالي» بالتوازي حسب مناسبة السياق ووقع المصطلحات على الأُذن، وكلٌّ منهما ترجمة لمصطلح "radical".

- الكلمات المائلة بين قوسين تعبّر عن كلام بغير الإنجليزية (الفرنسية أو الألمانية أو اللاتينية، بحسب السياق).

- «الفلسفة»، «الفلاسفة»، «الفيلسوف»، «الفلسفة الحديثة»، «الفلاسفة الحديثون»، «الفلسفة الجديدة»، «الفلاسفة الجدد»، «النزعة الفلسفية»: عندما أضع هذه الكلمات بين علامات التنصيص فالمقصود الإحالة على اللفظ الفرنسي الدارج آنذاك للإشارة إلى فلاسفة التنوير الجذري ومفكريه، حيث كان يشار إليهم عمومًا بهذه الألفاظ العامَّة، ومعادلها بالفرنسية (على التوالي):

la philosophie, les philosophes, le philosophe, la philosophie moderne, les philosophes modernes, la philosophie nouvelle, les nouveaux philosophes, philosophisme.

والأمر نفسه ينسحب على عبارة «مناهضي الفلسفة» أو «الفصيل المناهض للفلسفة»، وهو ذلك التيار الذي كان يُعرف المتتسبون إليه بالـ *anti-philosophes*، وأيضًا على بعض المصطلحات الأخرى، من قبيل «الموسوعيون» (*encyclopédistes*)...إلخ.

- حاولت قدر المستطاع إيراد الأسماء بالحروف اللاتينية بين قوسين (كذا)، خاصةً عندما يذكر الاسم للمرة الأولى في الكتاب، وأحيانًا لتذكير القارئ عندما ترد تلك الأسماء في صفحات

متباعدة، وذلك لتسهيل مهمَّة البحث لمن أراد الاستزادة، وقمت بالمثل لعناوين الكتب والدوريات والمجلات والمنشورات. أما الكلمات بين معقوفين [كذا]، فهي لتوضيح بعض المصطلحات الفنية أو لإضافة تعليقات من المترجم.

- وأخيرًا، لقد اعتمدت في ترجمة المصطلحات الفلسفية على «المعجم الفلسفي» لجميل صليبا (في جزأين)، وهو معجم قيِّم يضمُّ بين دفتيه المعادل لكل مصطلح بالإنجليزية واللاتينية والفرنسية، ويجدر بالقارئ الرجوع إليه للاستزادة.

تمهيد

تمكَّن المؤرخون والفلاسفة في السنوات الأخيرة من إحراز تقدُّم ملحوظ في الكشف عن المراحل الرئيسة والتاريخ العام للتنوير الجذري (Radical Enlightenment). فبعد بدايات التيار أواخر القرن السابع عشر كحركة فكرية سِريَّة تكاد تكون محجوبةً بالتمام عن الحيز العام، نضج التنوير الجذري في أتون المواجهة مع تيار التنوير المعتدل السائد في الولايات المتحدة وأوروبا في القرن الثامن عشر، قبل أن يبزغ إلى الحيز العام في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر، أي خلال الحقبة الثورية في كلٍّ من الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا وإيرلندا وهولندا، فضلًا عن الدوائر الديمقراطية الثورية السرية المعارضة في كلٍّ من ألمانيا واسكندنافيا وأمريكا الجنوبية وغيرها. واليوم، يُعَدُّ التنوير الجذري التيار الفكري (ومن ثَمَّ السياسي) صاحب الدور الرئيس في تأصيل القيم والمُثُل المساواتية [egalitarian] والديمقراطية التي ينتظم حولها العالم الحديث.

يتجسَّد التنوير الجذري في مجموعة من المبادئ الأساسية التي يمكن تلخيصها في التالي: الديمقراطية، والمساواة العِرقية [racial] والجنسية [sexual]، والحرية الشخصية في أسلوب الحياة، والحرية الكاملة للفكر والتعبير والصحافة، واستئصال السلطة الدينية من العملية السياسية والتعليم، والفصل الكامل بين الكنيسة والدولة. ذلك أن التنوير الجذري يرى أن غاية الدولة دنيويةٌ بالكامل، وتتلخَّص في رعاية المصالح الدنيوية للأغلبية، ومنع المصالح الخاصة من الاستحواذ على زمام العملية التشريعية. أما شعار التنوير الجذري فهو أن الناس سواسيةٌ في حاجاتهم الأساسية وحقوقهم وأحوالهم الشخصية، بغض النظر عن انتماءاتهم العقدية أو الدينية أو الاقتصادية أو الإثنية، وعلى ذلك يجب أن يُعامل الجميع بالقسط وعلى قدم المساواة، سواء كانوا بيضًا أم سودًا، ذكورًا أم إناثًا، متدينين أم لا دينيين، ويترتَّب على ما تقدَّم أن تحترم الحكومة والقانون المصالحَ والطموحات الشخصية للجميع بالمثل. وتتركَّز كونية [universalism] هذه المبادئ في قولها بحقٍّ كل

إنسـان في السـعي وراء سـعادته بطريقته الخاصـة، والتفكير والتصريـح برأيه مهما كان؛ إذ لا تملـك أيُّ سـلطة كانـت -بمـا فيهـا أولئك الرامـون إلى إقنـاع الغير بأن السـماء اختارتهـم ليكونوا أسـيادًا أو حكَّامًا أو زعماء روحيين- الحقَّ في إعاقة أو منع الغير من التمتُّع بتلك الحقوق الشاملة لجميع الناس رجالًا ونساءً بالتساوي.

لـم تحـظَ أيٌّ من هذه المبـادئ بالقبول العام في أيِّ بقعة مـن بقاع الأرض قبل الثورة الأمريكية، ولا يعني ذلك أنه تمَّ تحقيق هذه المبادئ في تلك الثورة، لا سيما فـي ظـل اسـتمرار العبودية وإقصـاء فئـات عريضة من السكَّان الأصليين والسـود -فضـلًا عـن البيـض- من التصويت والمشـاركة السياسـية في العقـود التالية لثورة ١٧٧٦م. ومـا زال الالتـزام بهـذه المبـادئ محصـورًا فـي حـدود متباينـة في أغلب مجتمعـات وحكومـات العالـم اليوم، إلَّا أن قيم الديمقراطية الأساسـية قد انتصرت أخيرًا في معظم أنحاء العالم بعد عام ١٩٤٥م. فبعد الصراع ضد الفاشية والستالينية، خاصـةً بعـد نهايـة الحـرب العالميـة الثانيـة والشـروع في الاسـتقلال من السـيطرة الاسـتعمارية [decolonization] منـذ أواخـر أربعينيـات القرن الماضي، تكرَّسـت مبادئ الديمقراطية التمثيلية الحديثة والمساواة أمام القانون بشكل عام في الأجهزة التشـريعية والقانونيـة ليـس فـي أوروبـا الغربيـة وأمريـكا والعالـم الأوسـع الناطق بالإنجليزية، ولكن أيضًا وللمرة الأولى أصبحت تلك المبادئ متجذرةً في عددٍ من الدول الآسيوية، ولا سيما الهند واليابان، على الأقل من ناحية السياسات والقوانين والنُّظُم التعليمية المعتمدة رسميًّا.

مـن دواعـي العجـب أن تاريـخ هـذا التوسُّـع التدريجـي لمقدمـات التنويـر الديمقراطـي فـي العصر الحديث لم يحظَ بالاهتمـام البحثي أو المعرفي المطلوب حتى اللحظة. بل إنه يتعثَّر الحصول على روايات تاريخية تسرد وتحلِّل قصة تكوين وصعـود مبـادئ المسـاواة والديمقراطية والحريات الشـخصية وحريـة التفكير في صيغتها الحديثة ووضعها في السـياق الفكري والاجتماعي والسياسـي المناسـب. فقـد اعتقـد مؤرخو الثورة الفرنسـية حتى وقـت قريب (وما زال العديـد منهم يقول بذلك) أن الثورة الفرنسية قد "ابتكرت شكلًا جديدًا من الخطاب السياسي"، عوضًا عـن التعامل معها على أنهـا نتيجة صراع بين أيديولوجيات متضاربة تشـكَّلت على امتـداد تاريـخ معقَّد لقرن من الزمان. وبكل تأكيد، لا يمكن لأحدٍ أن ينكر توفُّر كمٍّ

مدهشٍ من الدراسات -وخاصةً من المتخصِّصين في العلوم السياسية والاجتماعية- تتولّى تحليل مفاهيم مثل المساواة والديمقراطية والحريات الشخصية بوصفها مقولات مجرَّدة، غير أننا نكاد لا نعثر على أيٍّ دراسة تهتمُّ بتوصيف صعود تلك المفاهيم في سياقاتها التاريخية والثقافية. فكما أشار أحد الباحثين مؤخرًا، يبقى لفظ "الديمقراطية" عمومًا ومنذ عام ١٩٤٥م أشبه "بالذريعة الجاهزة للمصادقة على موقفٍ أيديولوجيٍّ ما بدلًا من تعبيره عن عملية ذات جذور تاريخية"(١). والأمر نفسه ينسحب على "المساواة"، فكما يلاحظ معلِّق آخر، فإنه في حين تتوفر "الكثير من الدراسات التي تتناول المساواة، فإنه يتعذر الحصول على أدبيات حديثة تتناول الخلفيات التي أفضت إلى فكرة كون البشر سواسية جوهريًّا"(٢). وما زالت قصة صعود القيم الديمقراطية الحديثة بوصفها ظاهرة تاريخية في الغرب وحول العالم قبل عام ١٧٨٩م تمثِّل فراغًا بحثيًّا شاسعًا.

أما وجه الخطر في التعاطي مع قيمنا الأساسية بوصفها محض مفاهيم مجرَّدة لا تستدعي التفحُّص في سياقها التاريخي، أو اعتبارها من بنات عقل الثورة الفرنسية فحسب، فهو أننا نبقى جاهلين بكيفية تكوُّن تلك الأفكار للمرة الأولى في سياق معيَّن ولأسباب معيَّنة، وفي أتونٍ من النزاع والجدل، والسُّبل التي مكَّنتها من التوسُّع تدريجيًّا رغم أنف المعارضة المستميتة، حتى تمكَّنت من بسطِ هيمنتها على الفكر أولًا ثم السياسة في نهاية المطاف. ولا تنحصر فائدة الوعي بهذه العملية على الباحثين الأكاديميين فحسب، بل تنسحب على عموم القرَّاء، لا سيما المُنتخِبين منهم والمُنكبّين على المحاججة في الشؤون السياسية، وذلك من أجل إدراك مدى الصعوبات والتضحيات والتكاليف المرتبطة بنشر مبادئنا الأساسية [كذا] في مواجهة الأيديولوجيات الملكية والأرستقراطية والدينية المترسخة، والامتيازات المكتسبة للأقليات والنُّخب المتنفِّذة، وكذلك في مواجهة الحركات الشعبية المناهضة للتنوير بمختلف أطيافها، تلك التي ما انفكَّت تحارب قيم

(1) Richard Bourke, "Enlightenment, Revolution and Democracy," in *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 15 (2008): 11.

(2) Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge, 2002), 2.

المساواة والديمقراطية بإصرارٍ مستميتٍ منذ منتصف القرن السابع عشر وصولًا إلى القضاء على النازية -أكبر الحركات المناهضة للتنوير- عام ١٩٤٥م.

يمثِّل التنوير الجذري -تاريخيًّا- أكبر منظومات الأفكار التي شكَّلت قيم العالم الغربي الاجتماعية والثقافية الأساسية في الحقبة ما بعد المسيحية [كذا]، وهذا كفيل في حدِّ ذاته بالتعبير عن أهمية تأريخ الحركة، لكن هذا النمط الفكري قد أصبح أيضًا مناطًا لآمال وتطلعات شرائح عريضة من الإنسانيين [humanists] والمساواتيين [egalitarians] والمدافعين عن حقوق الإنسان الذين يتعرضون للتطويق والتضييق في غير بلد من بلدان آسيا وأفريقيا فضلًا عن روسيا، والذين ما زالوا ينافحون -باستبسال وبرغم الظروف القاهرة في كثيرٍ من الأحيان- عن المبادئ الأوَّليَّة للحرية والكرامة الإنسانية، بما فيها تلك المتعلِّقة بالمرأة والأقليات والمثليين والتاركين لأديانهم، وذلك في وجه تصاعد ملحوظ لأشكال من التزمُّت والاضطهاد والتمييز باتت تنشب مخالبها في العديد من بقاع العالم اليوم بلا هوادة.

وربما كان البُعْد العالمي لفكر التنوير الجذري هو ما يضفي على تاريخه راهنيةً في زمننا هذا، فقد فشلت الأفكار الديمقراطية والعلمانية والمساواتية فشلًا ذريعًا في أن تحظى بالقبول الشعبي أو الدعم الرسمي المطلوب في العديد من الدول الحديثة الناشئة في الخمسينيات والستينيات من رحِم الاستقلال والقضاء على الفصل العنصري واتساع رقعة الحركات المناهضة للاستعمار، والنتيجة قلَّة الدراية بالقواعد الفكرية لتلك المُثُل في العالم النامي، بينما في الغرب تبقى تلك القيم ضعيفة التأثير في حقول التعليم والإعلام وفي ذهن عموم الناس، ذلك أن المصادقة الرسمية والشعبية عليها لم تأتِ إلَّا في فترة متأخرة نسبيًّا. كما أنه من الأهمية بمكانٍ النظر في تاريخ التنوير الجذري من أجل تفحُّص الكيفية التي تتواثق بها الأفكار المركزية للعلمانية الغربية الحديثة وتؤدي وظيفتها الاجتماعية والثقافية ككتلة متماسكة، وكيف أن النُّخب الحاكمة والأنظمة القانونية في الغرب انتهت بتبنِّي تلك الأفكار في نهاية المطاف (وإن جزئيًّا ودون قناعة في بعض الأحيان) بعد ثلاثة قرون من القمع المتواصل والبالغ الشدَّة أحيانًا. وفضلًا عن ذلك، فإن تعاليم التنوير الجذري تستمرُّ في تقديم دروس مُقلقة ووثيقة الصلة باللحظة الراهنة، فمن ذا الذي ينكر أن الجهل والوثوقية [credulity]، اللذين اعتبرهما

تنويريو القرن الثامن عشر الجذريون السببَيْن الرئيسَيْن في انحطاط الإنسان واضطهاده، يظلَّان إلى يومنا هذا العدوين الأكبرين للديمقراطية والمساواة والحرية الشخصية، أو أن أرستقراطية متنكِّرة مثل تلك التي ظهرت في الولايات المتحدة وأشرفت على تكريس التفاوت المهول في الثروات يمكنها أن تشكِّل تهديدًا للمساواة والحريات الشخصية أسوةً بأيِّ أرستقراطية صريحة من أمثال تلك المستمدَّة شرعيتها من أواصر الدَّم أو الرتبة الاجتماعية أو الامتيازات المترسخة بحكم القانون؟

ولمَّا كان التنوير الجذري قد نشأ في غمار مناوأته للفكر السائد، وما زال يصطدم بتقاليد العديد من الناس ومعتقداتهم، فلا نستغرب أن اتهام التيار بالتجديف والفجور والسعي إلى زرع الفتن قد لقي صدى واسعًا واستثار العداوة والرفض الشديدين في الماضي، لا سيما في بريطانيا وأمريكا، وما زال يبرّر الممانعة الشعواء التي تصطدم بها تلك الأفكار في بقاع كثيرة. وقد شكَّلت السرديات القومية على امتداد القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عقبةً خاصةً في وجه دراسة صعود الأفكار الديمقراطية والمساواتية؛ إذ أدى التشديد العنيد والمتواصل على الأولوية المطلقة للهوية القومية في أحيانٍ كثيرةٍ إلى التعتيم على شروط صعود القيم الديمقراطية والمساواتية الحديثة، أو المبالغة في تصوُّر خصوصية الإسهام المتخيَّل لبلاد ما دون غيرها في هذا الميدان، وهكذا بالغ الهولنديون في تصوُّر التسامح الذي تمتَّع به عصرهم الذهبي (القرن السابع عشر)، وفاتهم أن يدركوا أن جلَّ المواطنين آنذاك (أسوةً بأشقائهم في بريطانيا والولايات المتحدة) كانوا من أعتى المعارضين لأفكار الحرية الشخصية وحرية الفكر الحديثة عندما طرحها المفكرون والناشرون التنويريون في بلادهم للمرة الأولى منذ نهايات القرن السابع عشر.

أما في السنوات الأخيرة، فقد تمثَّل أحد التحديات الكبرى لمبادئ التنوير الجذري في صرعة التعدُّدية الثقافية المتشبِّعة بالأفكار ما بعد الحداثوية [postmodern] التي اجتاحت أروقة الجامعات والحكومات الغربية في ثمانينيات القرن المنصرم وتسعينياته، وأزعم أن هذا القضية تشكِّل تهديدًا خاصًا للمجتمع الحديث، فقد حكمت هذه العقيدة الفكرية الجديدة التي سادت لفترة وجيزة ثم بادت بأن التقاليد والقيم كافَّة مُصِيبةٌ بالتساوي، رافضةً من حيثُ المبدأ فكرة

منظومة كونية من القيم العليا البيِّنة بالعقل والقصد أو التي يحقُّ للمرء تفضيلها على غيرها. وعلى وجه التحديد، احتجَّ العديد من المفكرين وصنَّاع القرار المحليين بأن الحكم بالصواب الكوني [universal validity] على القيم الأساسية للتنوير، أي تلك التي صيغت في الغرب، وتفضيلها على تقاليد ثقافية أخرى يُنبئ عن مركزية أوروبية [Eurocentrism] ونخبوية مُضمَرة وازدراءٍ مبدئيٍّ تجاه "الآخر"، وذلك رغم ما قد يدَّعيه مثل ذلك الحكم من العقلانية وقوة الحجَّة.

إن هذا الكتاب مبنيٌّ على سلسة من المحاضرات ألقيتها بجامعة أكسفورد بين شهري يناير ومارس ٢٠٠٨م، احتفاءً بحياة وأعمال أشعيا برلين (Isiah Berlin) (١٩٠٩-١٩٩٧م) أحد أكبر مفكري القرن العشرين، وقد توسعت في شيء من نصِّ المحاضرات في هذا الكتاب الصغير، كما راجعت أجزاء منه جوهريًّا بعد التداول والنقاش حول استدلالاته مع عدد من الزملاء الأكاديميين والطلاب. ويتميَّز الإرث الفكري العظيم لأشعيا برلين -فيما يتميَّز به- بجهوده المستبسلة في سبيل التقريب بين الفلسفة والتاريخ (وتلك ليست بالغاية اليسيرة)، والإسهام في تأسيس حقل "التاريخ الفكري" المستحدث آنذاك. من هنا آملُ أن يُنظَر إلى هذا الكتاب كرسالة تقدير وعرفان صغيرة تخليدًا لذكراه، خاصةً أننا نعيد الكرَّة ونسعى ههنا إلى استمالة الفلسفة والتاريخ نحو شراكة أكثر جدوى وانسجامًا.

الفصل الأول

سبيلان للإصلاح والتقدُّم في فكر التنوير

لا جديد في القول بمركزية مفاهيم "التقدُّم" و"إصلاح المجتمع" و"تحسين حال البشرية" (وفقًا لأحد الروائيين الراديكاليين المنسيين من نهاية القرن الثامن عشر) في الفكر التنويري[1]. فقد اعتقد أربعة من مؤسسي المبادئ الفلسفية التنويرية الستة -وهم ديكارت وهوبز وسبينوزا وبايل (Bayle)- أن أفكار غالبية الناس حول الأسئلة التأسيسية الكبرى هي أفكار خاطئة إلى أبعد الحدود، وأنه لو تسنَّى إصلاح أفكار الناس حول بنية العالم والواقع، فإن ذلك في حدِّ ذاته قمينٌ بأن يشكِّل إسهامًا فارقًا في إصلاح حياة البشرية. ذلك أن هوبز قد اعتقد أن إصلاح الفكر كفيلٌ بأن يجعل المجتمع أكثر أمنًا واستقرارًا، فيما اعتقد بايل أنه سيجعل المجتمع أكثر تسامحًا، بينما قال ديكارت إن الإصلاح الفكري سوف يجعل المجتمع أكثر عقلانيةً في مقاربته للكوارث الطبيعية والمشاكل الصحية، وقد اتفقوا جميعًا على أن مثل ذلك الإصلاح سيجعل المجتمع أكثر تحرُّرًا وتقبلًا للأصوات المخالفة.

لا شكَّ أن كلًّا من هؤلاء الفلاسفة المؤسسين قد أسهم في توليد النزعة "الثورية" داخل الحداثة الأوروبية، ما أفضى إلى صياغة طريقة جديدة في النظر إلى العالم ومخالفة لما سبقها، وذلك في سياق التغيرات الثقافية العامة التي شهدها عصر التنوير. لكن ميزة سبينوزا هي أنه يمضي بتلك النزعة "الثورية" إلى أبعد بكثيرٍ مما فعل ديكارت أو هوبز أو بايل، لا سيما في نطاق الميتافيزيقا والسياسة والغايات الإنسانية العظمى، وذلك بفضل نظرية "وحدة الجوهر" التي قارع بها خصومه، والقائلة بأن الجسد والروح، أو المادة والعقل، لا يمثلان جوهرين منفصلين، بل جوهرًا واحدًا متفردًا تحت منظورين مختلفين. وقد احتجَّ سبينوزا بأن مبادئه الفلسفية كفيلةٌ بأن تجعل المجتمع أقلَّ عرضةً للتلاعب من قِبَل السلطات الدينية

(1) [Robert Bage], *Man as he is. A Novel in Four Volumes*. 4 vols. (London, 1792), 3:125.

أو الحكـم المطلـق أو حكـم الأقليَّة أو الحكومات الدكتاتوريـة، وفي المقابل فإنها تُسـهِم في تكريس القيم الديمقراطية والتحرُّرية والمسـاواتية، والواضح أن سبينوزا يعزل الدين عن الفلسـفة بشـكل أكثر حدَّة من البقية، ما يضعه في صدارة المفكرين البارزين المحسوبين على تيار التنوير الجذري(٢).

غير أن إصلاح الفكر الذي نادى به هؤلاء المفكرون العظماء لم يقدِّم أكثر من الإمكانية النظرية للتقدُّم، لا واقعها المتحقِّق، وقد ظلَّ كلٌّ من هوبز وبايل متشائمَيْن بخصـوص تحقيقهـا علـى أرض الواقع. إلَّا أن تغييـرًا ملحوظًا قد طـرأ مع نهايات القـرن الثامـن عشـر، إذ اتضـح للبعـض أن مثـل تلـك الثورة فـي الفكـر والظروف التاريخية قد تحوَّلت من مجرَّد إمكانية نظرية إلى واقع حال. فهاهو ريتشارد برايس (Richard Price) (١٧٢٣-١٧٩١م)، وهـو مـن أبـرز ممثلي التيـار الراديكالي في إنجلتـرا، يصـرِّح بـأن "العالم ماضٍ فـي الإصلاح بالتدريـج، فأنـوار المعرفة تحرز تقدمًا على مختلف الأصعدة، وإذا قارنا الحياة الإنسانية في الزمن الراهن بما كانت عليه في سالف العصور، اتضح لنا أنها أشبه ببلوغ المرء سِن الرشد مقارنة بالطفولة، وفـي ذلك شـاهد على أن اسـتمرار عجلة التقـدُّم لمن طبائع الأمـور"(٣). وبالمثل، اعتقـد كلٌّ مـن صديقه المقـرَّب جوزيـف بريسـتلي (Joseph Priestly) (١٧٣٣-١٨٠٤م)، وأشـهر تلامذتـه المنظِّـرة النسـوية مـاري وولسـتونكرافت (Mary Wollstonecraft) (١٧٥٩-١٧٩٧م)، أن الله قـد أحـاط هـذا الإصـلاح التدريجي بتدبيره، ليس عن طريق المعجزات أو تدخُّل السماء مباشرة في سير الحياة، ولكن عبر السُّنن الطبيعية والاجتماعية المألوفة(٤).

كان هنـاك إجمـاعٌ عامٌّ داخل الحلقات التنويرية في أوروبا وأمريكا خلال نهاية القرن الثامن عشر على إقرار مبدأ التقدُّم، غير أن النظريات التقدُّمية -خلافًا للاعتقاد السـائد- ظلَّـت مشـوبةً بغيـر قليلٍ مـن التشـاؤم تجاه إمكانيـة تحقيقهـا على أرض

(2) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford, 2001), 159–74.

(3) Richard Price, *Observations on the Importance of the American Revolution* (1784; new ed. London, 1785), 3.

(4) G. Spence, "Mary Wollstonecraft's Theodicy and Theory of Progress," *Enlightenment and Dissent* 14 (1995): 105, 108–9.

الواقع، والتخوُّف من الأخطار والتحديات المُحدقة بشروط الحياة الإنسانية جراء ذلك. وعلى هذا، فإن التصور الذي ما يزال منتشرًا حتى اليوم حول إيمان مفكري التنوير الساذج بإمكانية تحسين الحالة الإنسانية يبدو أقرب للأسطورة التي لا تمتُّ للواقع بصلة، أسهم في نسجها وتعميمها المثقفون المناهضون للمبادئ التنويرية مطلع القرن العشرين. ففي الواقع، أسهم مبدأ التقدُّم التنويري في تسليط الضوء على الصعوبات الجمَّة التي تحيط بمحاولات نشر قيم التسامح، وكَبْح جماح التعصُّب الديني، وتحسين أوضاع الاجتماع والتنظيم والأحوال الصحية البشرية عمومًا، كما اعتمد مفكرو الأنوار -بصورة تدعو للإعجاب- على المعطيات التجريبية [empirical] في جلِّ ما جاؤوا به. أما ما كان في نظرياتهم من تفاؤل، فمردُّه إلى النمو الملحوظ في مقدرة الطاقات البشرية على خلق الثروات، وابتكار التقنيات القادرة على رفع مستويات الإنتاج، واستنباط المؤسسات القانونية والسياسية الكفيلة بتحقيق الاستقرار، كما لا يمكننا إغفال الدور الكبير الذي لعبه القضاء أخيرًا على وباء الطاعون [الذي اجتاح أوروبا قبل بضعة قرون]. فالبارون دي هولباخ (d'Holbach) (١٧٢٣-١٧٨٩م)، وهو أكثر فلاسفة التنوير الفرنسيين راديكالية، يصرُّ في خاتمة كتابه "**نظام الاجتماع**" (*Système social*) (١٧٧٣م) على أن القرائن تشير بما لا يدع مجالًا للشكِّ إلى أن العقل البشري يتقدَّم باطراد، فالواضح أن البشرية اليوم أقلُّ جهلًا وهمجيةً وشراسةً من جيل الآباء، فيما كانوا هم بدورهم أقلَّ جهلًا من أسلافهم. وفي حين لا يمكن التشكيك في أن الأخذ بأنوار العقل يصبح متعذرًا حين تشتدُّ رِبقة الجهل والخرافات، فإنه لا يمكن إنكار أن مثل تلك العقبات قد أخذت بالانحسار بشكلٍ ملحوظٍ في الأزمنة الأخيرة.

ومع حلول ستينيات القرن الثامن عشر، لم يكن حتى لأعتى المكابرين إنكار واقع التقدُّم. فهاهو فريدريش الأكبر عاهل بروسيا (حكم من عام ١٧٤٠م إلى عام ١٧٨٦م) يعلِّق في رسالة إلى فولتير تعود إلى يناير ١٧٦٦م بأن النُّخب الحاكمة قد "بدأت تفكِّر"، وأن القيادات راحت "تفتح عينيها"، فكان أن أخذ التعصُّب والتزمُّت بالتلاشي بوتيرة متسارعة حتى في بلاد "مؤمنة بالخرافات" مثل النمسا وبوهيميا، على الأقل في البلاط الملكي والحلقات الإدارية. ويردف الملك بأنه رغم استمرار الرقابة الرسمية في الحجر على "الكتب المتميزة" في أوروبا الوسطى، فإن "الحقيقة"

مستمرة بدورها بالتغلغل في مناحي المجتمع كافّة، وأن "الخرافات" وتبجيل التماثيل والصور أمور ماضية في الانحسار. ويضرب فريدريش مثالًا بمدينة جنيف، التي كانت في وقتٍ من الأوقات معقلًا للطهرانية والتزمُّت الديني جريًا على مذهب كالفين الإصلاحي [Calvinist]، فيشيد بما شهدته من انتشارٍ للتسامح وحرية الصحافة وغيرها من التطورات المُلفتة التي تدلُّ على "معجزة" حديثة بمعنى الكلمة كان للتنوير عمومًا وفولتير خصوصًا الدورُ الأكبر في تحقيقها.

وقد أقرَّ فرانسوا ماري أرُوويه دو فولتير (Francois-Marie-Arouet de Voltaire) (١٦٩٤-١٧٧٨م) بدوره، وبعد انتقاله للسكن في فرنسا بعد استقراره في ألمانيا وسويسرا لسنوات، أقرَّ بأن "ثورة عظيمة في عقول بني البشر أخذت تتجلّى على جميع الأصعدة". ففي رسالة إلى جان لورون دالمبير (Jean le Rond d'Alembert) (١٧١٧-١٧٨٣م) تعود لعام ١٧٦٦م، يجزم فولتير بأن زملاءه الفلاسفة لن يصدقوا مقدار التقدُّم الذي يحقِّقه "العقل" في ألمانيا في تلك السنوات. ويوضِّح فولتير في تلك الرسالة أنه لا يعني التقدُّم المحسوب على "تلك الأرواح الأثيمة" القائلة بمذهب سبينوزا (الذي خاض فولتير معه معركةً سريةً طوال حياته الفكرية، معتبرًا إياه أساس الداء الذي ابتُلي به التنوير في صورته الخاطئة) أو الأفكار الراديكالية لدنيس ديدرو (Denis Diderot) (١٧١٣-١٧٨٤م) والبارون هولباخ والماديين الألمان. بل ما يعنيه فولتير هو ذلك الفصيل الذي لا يقول بمبادئ ثابتة فيما يخصّ الطبائع الجوهرية للأشياء، أي أولئك الذين لا يدّعون امتلاك الحقيقة المطلقة بل مجرد معرفة ما لا يمكن لمثل تلك الحقيقة أن تكون، وهم -حسب رأيه- الفصيل الذي يحترم مبادئ العقل والتسامح ويقدرها حقَّ قدرها، وهي المبادئ التي جاء بها هو نفسه بمعيَّة نيوتن وجون لوك: "أولئك هم الفلاسفة الحقيقيون!"[٥].

إلَّا أن فولتير يعود فيراجع نبرته التفاؤلية في رسالة أخرى أرسلها بعد فترة وجيزة إلى شخص آخر، مشيرًا إلى أنه رغم الخطوات الكبرى التي قطعها العقل

(5) Voltaire to d'Alembert, 5 April 1766, in Franc,ois-Marie Arouet de Voltaire, *Correspondence and Related Documents*, ed. Th. Besterman. 51 vols. (Toronto, Geneva, and Oxford, 1968–77), 30:159.

فـي مسـيرته نحو التقدُّم، فإن تأثيرهـا يبقى منحصرًا في نخبـة ضئيلة من "الحكماء" المخلصيـن في سـعيهم نحـو فهم حقائق الأمـور. أما بقية الناس فهـو يلاحظ أنهم يفضلون الانقياد لسلطة ما على التفكير بأنفسهم، ولذلك فهم يبقون أسرى الجهل المقيم كما كان الحال دائمًا. ويضيف أن ذلك يعني أن الأغلبية الساحقة من الناس -تسعة أعشار البشرية حسب تقديره- لا تستحقُّ التنوير(٦). وقد ظلَّ فولتير معارضًا -على طول الخط- للفكر الراديكالي وأهدافه المساواتية.

أمـا إيمانويـل كانـط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، فيلسـوف التنويـر المتأخـر الأكبـر والبروفيسور بجامعة كونيغسبرغ في بروسيا الشرقية (كالييننغراد حاليًا)، فلم يساوره شكٌّ أيضًا بأن البشرية ماضية في "التقدُّم"، وأن التحسُّن الواضح في أوضاعها مردُّه إلى إنجازات "العقل". لذا فرغم إقرار كانط بأن الإصلاح الذي عمَّ أحوال البشـرية قد تجلَّى على الأصعدة كافَّة (القانون والسياسة والأخلاق والتجارة والتكنولوجيا)، فـإن المُحـرِّك الرئيـس لـه يعود إلى تقـدُّم العقل البشـري وتأثير الطبيعـة (أو العناية الإلهيـة) فـي الإنسـان. كمـا يصـرِّح في مقـال مشـهور له عـام ١٧٩٥م بـأن الدول الأوروبيـة تتجـه بالتدريـج إلى النمـوذج "الجمهـوري" الرامي إلى "تمثيـل" الإرادة العامة للشـعب عبر تكريسـها في البرلمانات والقوانين والمؤسسات الحكومية. أما سياسيًّا، فقد رأى كانط أن الغاية العظمى من تقدُّم البشرية تتمثَّل في تشكيل فدرالية أُممية تتولَّى حلَّ الخلافات فيما بين الدول، وتفضي في نهاية المطاف إلى "السـلم الأبدي". وعلى ذلك، فإن الغاية الكبرى (أو التيلوس [telos] كما يدعوه الفلاسفة) مـن تقـدُّم البشـرية هـي الازدهـار الكامـل للعقل الإنسـاني ولقـدرة الإنسـان على التصـرف الأخلاقـي، وهـي أمـور لـن تتـمَّ إلَّا مـع ترسـيخ التشـريعات الجمهورية وتحقيـق السـلم الأبـدي. إلَّا أن كل ذلـك سـوف يحدث بصـورة شـبه تلقائية، عن طريق العناية الإلهية، لا عن طريق التدخل البشري في المقام الأول(٧).

---

(6) Voltaire to Damilaville, 28 April 1766, in Voltaire, *Correspondence*, 30:194.

(7) Immanuel Kant, *Project for a Perpetual Peace* (London, 1796), 4, 20–21, 25–27; J. M. Knippenberg, "The Politics of Kant's Philosophy," in R. Beiner and W. J. Booth, eds., *Kant and Political Philosophy* (New Haven, 1993) 161–62.

لكن رغم استلهام جُلِّ مفكري التنوير للمبادئ التقدُّمية عمومًا، فإن السَّبْقَ في صياغة نظرية منهجية مُحكَمة للتقدُّم يعود إلى آن-روبير-جاك تورغو (Anne-Robert-Jacques Turgot) (١٧٢٧-١٧٨١م)، أحد مؤسسي علم الاقتصاد بمعيَّة آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م). يُعَدُّ تورغو من أبرز المصلحين الاجتماعيين في العقود الأخيرة من النظام الأرستقراطي البائد [*ancien régime*]، وقد خدم في بلاط لويس السادس عشر كبيرًا للمراقبين على الأموال الملكية في السنوات ١٧٧٤-١٧٧٦م. وكان تورغو ناقدًا مستميتًا للمفكرين الراديكاليين من أمثال ديدرو وهولباخ(٨)، لكنه انتصر أيضًا لمبادئ التسامح، وكان من دعاة اعتماد برامج الانفتاح والترشيد الاقتصادي الشاملة، ولكن فقط داخل نطاق الحكم الملكي الأرستقراطي والنظام القائم. وكما هو الحال مع فولتير، فقد نبذ تورغو المساواتية كمبدأ وأنكر بشدَّة المذاهب الإلحادية والجبرية [determinism] والمادية.

من جهته، كان تورغو ربوبيًّا [Deist] مخلصًا في إيمانه بالعناية الإلهية، وقد آمن -فضلًا عن ذلك- بالدور الإيجابي عمومًا الذي لعبته المسيحية في العالم. وقد لوَّنت تلك الاعتقادات النظريةَ التي جاء بها في اثنتَيْن من محاضراته الجامعية العليا التي ألقاها في السوربون بباريس عام ١٧٥٠م، والتي قيل فيها إنها "شكَّلت إطارًا جديدًا لفكرة التاريخ العالمي من الماضي السحيق إلى الحاضر، والتي شكَّلت الصيغة الأولى التي تستحقُّ الالتفات في الأزمنة الحديثة لأيديولوجيا التقدُّم"(٩). وقد ربط تورغو مبادئ الإبستمولوجيا والاقتصاد والإدارة ليحتجَّ بأن قدرة الإنسان على استقبال المؤثرات الخارجية الجديدة -وتمحيصها وتوليفها وتحليلها- قد فتحت الطريقَ أمام البشرية لتوظيف التجربة في استيعاب مقدار لا متناهٍ من التقدُّم المادي والتقني والتنظيمي والبناء عليه تدريجيًّا. كما قال بأن واقع التقدُّم مبرهنٌ عليه تجريبيًّا استنادًا على معطيات الماضي، ما يحول دون الارتكاس في المستقبل. هذه المسيرة التراكمية الخطية الشاملة لكل مناحي النمو الاجتماعي هي ما دعاه تورغو بـ"التقدُّم"، وهي مسيرة ترعاها العناية الإلهية؛ ولذا لا يمكن عكسها.

(8) Jonathan Israel, *Enlightenment Contested* (Oxford, 2006), 548, 681, 788; Jean-Pierre Poirier, *Turgot. Laissez-faire et progre`s social* (Paris, 1999), 149–50.

(9) F. E. Manuel and F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Oxford, 1982), 461; L. Dupre´, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, 2004), 208.

من هنا نرى أن مبدأ التقدُّم التنويري كان يُعَدُّ مبدأ "فلسفيًّا" بامتياز، ويمثِّل ثورةً للعقـل، إلَّا أنه كان دون شـكٍّ مبـدأ اقتصاديًّا وتكنولوجيًّا وسياسـيًّا وصحيًّا وإداريًّا على حدٍّ سـواء، فضلًا عن كونه مبدأ قانونيًّا وأخلاقيًّا وتربويًّا وجماليًّا. إن "التقدُّم" الـذي انتصـر لـه التنويـر -إذن- يحمـل دلالات واسـعة، ويلمس مناحي شـتَّى من مناحـي الحيـاة. أضف إلى ذلك أن "التقدُّم" كان فكـرةً تتباين بتباين المُحتجّين بها، وهو جانب لم يحظَ بالتركيز المطلوب من قِبَل المؤرخين حتى الآن. فالواضح أن التقـدُّم التنويري قد يتخذ صيغة مسـيحية تحديـدًا، أو ربوبية، أو لادينية، كما يمكن الأخـذ بـه مع النظام القائم في مجتمـع ما أو ضده، ويمكن أن يكون عرضةً للتقهقر تارةً ويسـتحيل عكسـه تارةً أخرى، وعند البعض هو تحقيق للإرادة الإلهية بينما لا يعدو عملية طبيعية عند البعض الآخر.

لم تكن هذه التباينات صادرةً عن اختلافات قومية، رغم أنه يمكن القول بأن الفرنسيين ركَّـزوا علـى مسـألة نهوض العقـل أكثر من غيرهم. أمـا آدم فيرغسـون (Adam Ferguson) (١٧٢٣-١٨١٦م)، الشـخصية التنويرية الكبرى الوحيـدة القادمة من الأقاليم الناطقة باللغة الغيلكيـة [Gaelic] القديمـة من اسـكتلندا، فقد حذا حذو مواطنه الاسـكتلندي اللورد كيمز (Lord Kames) (١٦٩٦-١٧٩٢م) في تطويـر مـا يمكـن تسـميته بالمنظـور الاسـكتلندي للتنوير، لا سيما في أعمال مثل "**مقال في تاريخ المجتمع المدني**" [*Essay on the History of Civil Society*] (١٧٦٧م)، الـذي يُعَـدُّ مـن الأعمـال المبتكرة واللافتة فـي تاريخ التنوير (المعتدل) في الجزر البريطانية، وهو العمل الذي يقوم فيه فيرغسـون بتصوير خطوط تطوُّر المجتمـع المدنـي علـى مرّ التاريـخ على أنها عمليـة نموٍّ من الأصـول البدائية للإنسـان إلى مسـتوياتٍ أرقى، وإنما أرقى بمعنى محدَّد، وهو كونها مراحل أشـد تعقيدًا وتمايزًا من عملية مترابطـة واحـدة. لذا فإن التقدُّم وَفْقَ منظور فيرغسـون يمثل إنجـازًا جماعيًّا، ونموًّا نحو بنى اجتماعيـة متزايـدة التعقيد، وفي الوقت نفسِـه فـإن التقدُّم يفرز إشـكالات متزايدة التعقيد لم تفضِ بالضرورة إلى إنسان أكثر رقيًّا -أي نموًّا بالمعنى المشار إليه- أو إنصافًا من غيره.

اعتبر فيرغسـون أن التدبير الإلهي متجلٍّ في صغائر الأمور وكبائرها، وبيِّنٌ "في نظام الطبيعة بأَسْرِه"[١٠]. فبالنسـبة إليه، كما بالنسـبة إلى اللورد كيمز وآدم سميث،

(10) Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*. 2 vols. (Edinburgh, 1792; repr. New York, 1978), 1:165–66, 251.

فـإن الحكمـة والإرادة الإلهيـة متجليتـان فـي جوانـب المجتمـع المدنـي ومراحله المتعاقبة كافَّة؛ إذ من السهل تبيُّن "سلسلة من الروابط والشروط المتبادلة التي تُبرز أمارات المدبِّر القدير [intelligent power]، وأن كل جزء من السلسلة متمايز عن البقيـة، ولكنـه فـي الوقت نفسِـه متصل بهـا ومتوائـم معهـا جميعًـا"[11]. ولمَّا كان فيرغسون متفقًا مع مونتسكيو حول كون العادات والتوجهات السلوكية والأخلاقية فـي بـلاد ما "موافِقة لدسـتور الدولة [أو بنيتها]"[12] وانعكاسًـا له، فإنـه ما فتئ يؤكِّد علـى ضـرورة الحفـاظ على البنى الأرسـتقراطية والرُّتـب التقليدية في نظـام ملكيٍّ مختلطٍ كالذي في بريطانيا، ولم يشكّ في كون بعض المؤسسات والنُّظُم الأخلاقية والاجتماعيـة أكثـر ملاءمـةً لبعـض المجتمعات دون غيرهـا: "الطبيعة الإنسـانية لا توجد في أيِّ مكان بصورة مجردة"[13]. وظلَّ فيرغسـون مدافعًا عن أهمية الفوارق الجزئيـة، واتخـذ موقفًـا مناهضًا للثورة الفرنسـية منذ البداية، إذ قـال إنه عندما يتاح لشـعب ما الاختيار بين أشـكال متباينة للحكم، فإن أيَّ "شـعب موفَّق" سوف يختار نظامًـا مختلطًا، أسـوةً ببريطانيـا، يجمع بين عناصر الملكية والأرسـتقراطية، عوضًا عن الديمقراطية التامَّة.

ويصرح فيرغسـون في نصٍّ يعود إلى عام ١٧٩٢م أنه إذا ما كان على المرء الاختيـار بيـن الملكيـة المختلطـة فـي بريطانيـا أو الديمقراطيـة الجمهوريـة المدشَّـنة حديثًـا فـي فرنسـا مـا بعد الثـورة، فإنه من السـهل جـدًّا تبيـان أفضلية الأولـى علـى الثانيـة: "نلاحظ أن أحـد هذين النظامَيْن يحفظ للإنسـان شـخصه وممتلكاتـه، وأن العبقريـة الفرديـة فـي ازدهـارٍ هنـاك"، أمـا النظـام الآخـر (أي المسـتحدث في فرنسـا) "فتعمّـه الفوضى والإسـاءة والتعديات علـى الحقوق، ومواهـب الإنسـان كافَّـة هنـاك فـي انحسـار وانحطـاط دائمَيْـن"[14]. ثمـة بون شاسـع -إذن- يفصـل بيـن موقـفِ فيرغسـون كما نشـهده هنا وموقـفِ مفكري

(11) Ibid., 1:173.

(12) Ibid., 2:416–17.

(13) Ibid., 2:418–19; J. Livesey, *Making Democracy in the French Revolution* (Cambridge, Mass., 2001), 39–40.

(14) Ferguson, *Principles*, 2:499.

التنويـر الجـذري الإنجليـز مـن أمثـال: ريتشـار برايـس (Richard Price)، وجوزيـف بريسـتلي، وجـون جِـب (John Jebb)، ووليـام فرنـد (William Frend)، ووليـام غودويـن (William Godwin)، ومـاري وولسـتونكرافت، ولا سـيما تومـاس بَيـن (Thomas Paine) (١٧٣٧-١٨٠٩م)، ذاك العصامي المنحـدر مـن أسـرة متواضعـة، والذي تلقـى تعليمـه ذاتيًا حتى أصبـح من أبرز أعـلام التيـار. فإنجلتـرا -وَفْـقَ نـصٍّ لبين يعـود لعـام ١٧٩٢م- لم تدخـل بعدُ عصـر "العقـل" الديمقراطي البتَّة. يقول: "الغزو والاستبداد قـد اجتاحا إنجلترا قادميـن مـن نورمانـدي [شـمال فرنسـا - المترجـم] علـى يـد ويليـام الفاتـح (William the Conqueror)، ومـا زالـت آثـار ذلـك تشـوِّه معالـم البـلاد حتى اليـوم". ويـردف متضرعًـا: "عسـى أن يُسـهِم النموذج الفرنسـي فـي إحياء روح الحريـة التي قضى عليها أحد إقاليم فرنسـا نفسـها!"[١٥].

وبالمثـل، وقف كلٌّ من توماس بين وفيرغسـون علـى طرفي نقيض فيما يخص الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية، فـكان الأول هـو الـذي يـرى فـي مَقـدم السياسـة الديمقراطيـة والخـلاص مـن الملكيـة والأرسـتقراطية جـزءًا لا يتجـزَّأ مـن مسـيرة التقدُّم. وفي الواقع، فقد كان توماس بين صاحب رؤية في التقدُّم أكثر عمقًا ونفوذًا من فيرغسون، لا سياسيًّا واجتماعيًّا فحسب، بل فلسفيًّا أيضًا، وفي ذلك لم يختلف توماس بين عن بقية أتباع الفلسفة الراديكالية المنادية بتفعيل الديمقراطية والمساواة فـي مجتمـع ملكي-أرسـتقراطي-إمبريالي (وإن كان ذا أُسـس تجاريـة متينـة) مثل بريطانيـا فـي القـرن الثامن عشـر ومطلـع القرن التاسـع عشـر. فالتقدُّم بالنسـبة إلى توماس بين يحتِّم تحوّلًا في العقلية فضلًا عن قلب النظام الملكي-الأرستقراطي-الكَنَسي السائد، وذلك ليس في بلد واحد فحسب، بل كونيًّا. من هنا نراه يجزم في عام ١٧٩٢م بأن "الألماني المُهان والأسـباني المسـتعبَد، كما الروس والبولنديين، قد بدؤوا بالتفكير. إن العصر الراهن سوف يستحقُّ لقب عصر العقل في المستقبل، وسـوف ينظر المستقبلُ إلى الجيل الراهن بوصفه أبًا للعالم الجديد"[١٦].

(15) Tom Paine, *Rights ofMan*, ed. E. Foner (1790; repr. New York, 1985), 75–76.

(16) Ibid., 268.

هـذا التبايـن اللافـت بيـن تصـورِ مفكـري الديمقراطيـة الجذرية للتقـدُّم مقارنة بتصورِ المدافعين عن الملكية المختلطة مثل فيرغسون وبيرك، يمثِّل انعكاسًا واضحًا للفرق بين تيارَيْن رئيسَـيْن من تيارات التنوير الأوروبي عمومًا، وهو ما سيسـعى هذا الفصـل إلـى تبيانه. فأمـا **الأول** فهو التيار الديمقراطي الجذري القائم -فلسـفيًّا- إمَّا على أُسس مادية-جبرية أو على مبادئ مسيحية-توحيدية [Christian-Unitarian]، وأما **الثاني** فهو التيار "المعتدل" المنتصر للنظام الملكي-الأرستقراطي في المجتمع والقائم على الاعتقاد بالعناية والتدخل الإلهيَّيْن من منظور ديني أو ربوبي. ولا شكَّ أن تداعيـات هذا الاختلاف قد تُرجمت على أرض الواقع سياسيًّا واجتماعيًّا، لكن مـن الأهمية بمكان تسـليط الضـوء على واقع كون الموقفَيْـن متباينَيْن، بل متنافرَيْن، فلسفيًّا ولاهوتيًّا أيضًا، الأمر الذي لم يلقَ نصيبه من الدراسة من قِبَل مؤرخي التنوير.

مصيـبٌ مَـن يعتقد أن ظاهـرةً بالغة التعقيد والتنوُّع مثـل التنوير لا بدَّ أن تعكس نطاقًـا واسـعًا من الآراء، إلَّا أنه فيما يخصّ الأسـئلة المصيريـة الكبرى فإن كلًّا من المنطق والسـياق التاريخي قد حال دون توسـيع نطاق تلك التعدُّدية. ففي المسائل الكبرى، لم يكن من الممكن حتى تصوُّر السبيل -حرفيًّا- لجسر الهوة بين الطرفَيْن، سواء على الصعيد الفلسفي أو العملي. وربما كان المفكِّر الوحيد الذي قصد جادًّا إلى التوليف بين تلك النقائض مفهوميًّا هو كانط، رغم أنه لم يتمكَّن من ذلك على وجه الدقَّة. فقد سعى كانط -كما كان دأبه- إلى ابتكار أرضية مشتركة -وإن بطريقة بالغة الدقَّة والتعقيد- بين مذهب العناية الإلهية ومذهب سـبينوزا، معتمدًا في ذلك علـى تقسـيمه الشـهير للواقع بين "حيز الظواهـر [phenomena]" ومـداره معطيات الحِس المسـتمدَّة بالفعـل من مجـرى التجربة، و"حيـز المعقـولات [noumena]" ومـداره الأشـياء في ذاتها، أي تلـك التي نعلم وجودها وإن كنَّـا لا ندرك محتواها، للاستدلال على إمكانية كَنْه تلك الأرضية المشتركة عن طريق المفاهيم.

ابتـكار كانـط العظيـم هذا، أي تقسـيم الواقـع إلى حيِّزيـن معرفيَّيْـن منفصلَيْن، ترك بصمـةً كبـرى علـى تاريـخ الميتافيزيقا والإبسـتمولوجيا، لكنـه يبقى محـدود التأثير في تاريـخ الفكر الأخلاقي والاجتماعي والسياسـي. ومهما يكن، فقد سـمح هذا التقسـيم لكانط بالانتقال ببراعة بين نظام "الطبيعة" الفيزيائي، الذي يشـير في غير مكان إلى كونه

المُحرِّك الكامِن وراء "التقدُّم"، "والنظام المتقن الذي نرصده في مجريات أحداث عالمنا هذا" الذي "ندعوه بالعناية الإلهية، تلك التي نستشفُّ منها باعثًا أسمى بالغ الحكمة يسيِّر مجرى القَدَر ويميل به نحو الغاية العظمى للوجود الإنساني". وقد تمكَّن كانط -عبر اتخاذ مثل هذا الموقف شديد الضبابية بين القدر الأعمى والعناية الإلهية العالمة بكل شيء- من التخلِّي عن موقفه المحافظ السابق والوقوف على مسافة واحدة من الفريقَيْن المتنازعَيْن إبَّان الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، حاملًا راية اللبرالية ذائعة الصيت آنذاك والدعم المتحفظ للثورة، ومصرحًا في الوقت نفسِه برفضه للديمقراطية وإصراره على أن فلسفته ليست مناهضةً للأرستقراطية أو الملكية أو الدين[١٧].

أما فيرغسون وكيمز وآدم سميث، فقد حذوا حذو فولتير ومواطنه تورغو في توسُّل فرضية إحاطة التدبير الإلهي بكلٍّ من عملية التقدُّم والنظام القائم من أجل سدِّ الباب على أيِّ احتمالية لتصور النظام القائم بمؤسساته وعلاقاته الاجتماعية كنظام مُختل الأُسس، أي كنظام ينبغي نبذه لابتعاده عن مبادئ الإنصاف وسُنن الطبيعة. وفي ذلك يقول فولتير، في "**مقال في الأعراف**" الصادر مطلع أربعينيات القرن الثامن عشر، إن الله إذا كان هو الذي يقدِّر الأخلاق في أُمَّة ما، فإن المبادئ الأخلاقية التي نستشفها من التجربة لا بدَّ أن تكون سليمةً، وبالمثل إذا كانت العناية الإلهية هي التي تسيِّر مجرى التاريخ، فإن المؤسسات الأساسية للمجتمع لا بدَّ أن تكون قد قامت على قواعد سليمة. وهكذا نرى أن الحاجز الأكبر في تيار التنوير المعتدل يتمثَّل في امتناع السبيل على منظري التيار (على افتراض أنهم قد يرغبون بذلك) لنقض البنية التراتبية القائمة في المجتمع، أو تصوير مسيرة تطور المجتمع على أنها مختلَّة أو استبدادية حكمًا أو غير عادلة منهجيًّا، واستخلاص أنها غير مناسبة لتحقيق الغاية منها، ألَا وهي تعزيز السعادة البشرية. لذا لم يتمكَّن منظرو التنوير المعتدل من اتِّباع نموذج جون جِب (John Jebb) (١٧٣٦-١٧٨٦م)، الأكاديمي الذي أُبعِد عن جامعة كيمبردج عام ١٧٧٥م على خلفية تحركاته لإصلاح الجامعة[١٨]، والذي اعترف بضرورة الإصلاح الشامل لمؤسسات الدولة

---

(17) Kant, *Project*, 32–33, 37.

(18) John Jebb, *The Works, Theological, Medical, Political and Miscellaneous*. 3 vols (London, 1787), 2:203–24.

كافَّـة، وإن كانـت الدولـة من أكثر الدول ازدهارًا كما هو الحـال في بريطانيا. ورغم وفاتـه قبيـل الثورة الفرنسـية، فقـد رأى جِب أن مجلـس العمـوم البريطاني قد بات يعاني فسـادًا شـنيعًا: "إن غالبية ذلك المجلس لم تعُد تمثِّل العموم، بل إنهم أذناب النبلاء ومخلوقات التاج"[19]. كما لم يتمكَّن الاتجاه المعتدل السائد من تقديم مثل ذلـك النقـد القاصـم للإمبراطوريـات الكولونياليـة الأوروبيـة كما فعـل المفكرون الراديكاليون من أمثـال الأب غيوم-توماس رينال (Abbe´ Guillaume-Thomas Raynal) (١٧١٣-١٧٩٦م) وديدرو وهولباخ وتوماس بين وصولًا إلى الفيلسوف الألماني يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (١٧٤٤-١٨٠٣م).

لـم يقـف التنويـر المعتدل ضد الإصـلاح في حدِّ ذاتـه، لكنه كان يعـارض برامج الإصـلاح الشـامل مثل تلك التـي تصوَّرها توماس بين وبريسـتلي وبرايـس. فقد كان فيرغسـون مثلًا -أسـوةً بالفيلسوف الاسـتكلندي الأبرز ديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١-١٧٧٦م)- يدعـو إلـى توخـي أشـدّ الحـذر -وإن لـم يكـن موقفـه محافظًا بصراحـة- عنـد تقييم أيِّ خطة مسـتقبلية تقوم على "إنـكار البقية الباقية من المشـاهد المألوفة في حياتنا"[20]. ويُعَدُّ فيرغسون من أوائل المنظرين وأكثرهم فرادةً في تحليل ظواهـر مـن قبيل الرُّتـب والطبقـات الاجتماعية والاسـتغلال الطبقي، وقد اسـتمرت أعمالـه في إثارة اهتمام المنظرين الاجتماعيين خلال القرن التاسـع عشـر، ولا سـيما هيغل وماركس. إلّا أن اللافت هو قلَّة تركيزه على الصراعات الاقتصادية والأخلاقية والسياسية التي تفرزها تلك التقسيمات الاجتماعية التي كان هو من أوائل من تولّوها بالدراسة، وتكشف لنا هذه الجزئية عن دلالة موقفه من الفلاسفة الفرنسيين بوصفهم نقادًا اجتماعيين؛ إذ اعتبر أنهم عرضة للتضخيم من شرور المجتمع ماضيًا وحاضرًا.

أما هيوم، فرغم تعاطفه النسبي مع الأفكار الراديكالية، فإن الحلقات المحافظة في المجتمع كانت تعدُّه أداة فعَّالة لمحاربة الأفكار الديمقراطية والمسـاواتية، كما احتُـجَّ بـه لتبرير قمع الانتفاضات والثورات في المسـتعمرات الكولونيالية، وهو ما

(19) Jebb, *The Works*, 3:306–7.

(20) Ferguson, *Principles*, 1:317; J. B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* (Princeton, 1992), 194–95, 208, 213, 225.

نستدلُّ عليه في مقالٍ لأحد الناشرين الأمريكيين المحافظين عام ١٧٧٦م تحت الاسم المستعار "كانديدوس" (Candidus) -وقد يكون الكاتب هو ويليام سميث (William Smith)- يصرُّ فيه على محاسن الخضوع للحكم البريطاني، ويفاخر بـ"نظامنا البديع (حسب مونتسكيو)، الذي يجمع بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية"، في إمبراطورية تسيطر على المحيط الأطلسي وخطوط التجارة في العالم أجمع. كما ذهب "كانديدوس" بعيدًا في معارضته المستميتة للاستقلال؛ إذ رأى أن "الاستقلال والعبودية صنوان"، مستشهدًا مرةً تلو الأخرى بـ"ديفيد هيوم ثاقب البصيرة وأنيق العبارة" لمقارعة الفئات التخريبية التي ترغب في "استدراج الشعب [الأمريكي] إلى شراكهم الإجرامية"(٢١).

يختم فيرغسون كتاب "**مبادئ علم الأخلاق والسياسة**" (*Principles of Moral and Political Science*) (١٧٩٢م) بتلخيص الفرق بين التنوير الجذري الذي كان يرفضه كليًّا، وذلك النمط من التنوير الذي كان يدعو إليه ويدافع عنه، أي التنوير المعتدل القائم على معطيات الخبرة التجريبية، وهو السبيل الذي دعا إليه كلٌّ من تورغو وفولتير وأغلبية التنويريين البريطانيين والأمريكيين(٢٢). أما التنوير الجذري الذي استنكره فيرغسون، فكان يُنعت في فرنسا بألفاظ شتَّى من قبيل: الفلسفة الجديدة [*la philosophie nouvelle*]، والنزعة الفلسفية [*philosophisme*]، والفلسفة الحديثة [*la philosophie moderne*]، ويتمثَّل في فكر ديدرو وهولباخ، وكلود أدريان هلفيتيوس (Claude-Adrien Helvétius) (١٧١٥-١٧٧١م)، والماركيز دو كوندورسيه (Marquis de Condorcet) (١٧٤٣-١٧٩٥م)، والراديكاليين البريطانيين والأمريكيين من أمثال توماس بين وجِب وجول بارلو (Joel Barlow) وروبرت كورام (Robert Coram). وقد شبَّه فيرغسون هؤلاء بالمهندس الطموح الذي يرغب في تقويضِ صرح المؤسسات القائمة برمَّته، ومن ثَمَّ بنائه من الصفر وفقًا لمبادئ عقلانية خالصة. وفي حين لم يشكِّك فيرغسون في

(21) "Candidus" [William Smith], *Plain Truth: Addressed to the Inhabitants of America, containing Remarks on a late Pamphlet intitled* Common Sense [i.e., by Tom Paine] (Philadelphia, 1776), 2–3, 37.

(22) Ferguson, *Principles*, 2:496–97.

نوايا هؤلاء المهندسين الطموحين في حدِّ ذاتها، إلَّا أنه عدَّها تنمُّ عن ازدراء صارخ للنظام القائم المقرَّر إلهيًّا. أما عاقبة مثل تلك الأفكار، فقد كانت مأساوية في نظره.

لم ينكر فيرغسون الحاجة للإصلاح وتحسين أوضاع المجتمع، بل إنه كان على يقينٍ بأن في السعي لمثل تلك الأهداف استجابةً للمشيئة الإلهية، مستدركًا أنه "حتى جدران المنزل يمكن تجديدها أو إعادة بنائها تدريجيًّا". إلَّا أن تصوره للتنوير كان يقتضي الإبقاء على جلِّ الدعائم الاجتماعية القائمة، بما في ذلك "الجدران" و"السقف"، ولم يسمح إلَّا بتغييرات هامشية لا تمسُّ البنية الأساسية، فـ"السقف مُعرَّض للسقوط إذا ما انتُزعت جميع الدعائم دفعة واحدة"[٢٣]. وفي هذا اتفق فيرغسون مع بقية زملائه وحلفائه الاسكتلنديين -من أمثال هيوم وكيمز وسميث ووليم روبرتسون (William Robertson) (١٧٢١-١٧٧٣م) وتوماس ريد (Thomas Reid) (١٧١٠-١٧٩٦م)- على أن البنية الأساسية للحكم والقانون والإدارة يجب ألَّا تُمَسَّ بتاتًا.

يتضح مما تقدَّم ألَّا مجال لصيغة تسوية أو موقف وسط بين هذين التصوُّرين المتناقضين للتنوير، سواء نظريًّا أو عمليًّا. وقد ألقى هذا التناقض بظلاله على امتداد تاريخ التنوير، فكان دومًا العامل الأبرز والمهيمن على مجرى تحوُّلاته، وهو تناقض تضرب جذوره في التعارض الميتافيزيقي بين نظرية سبينوزا في وحدة الجوهر من جهة، وازدواجية الجوهر من جهة أخرى كما قال بها جون لوك (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤م) وفولتير وغيرهما من الربوبيين المعتقدين بالعناية الإلهية، ناهيك عن (أغلبية) المسيحيين واليهود.

لذا فإن التوجُّه السائد أكاديميًّا لعقدين أو ثلاثة عقود [قبل إصدار الكتاب عام ٢٠٠٩م - المترجم] والداعي إلى تسليط الضوء على الفوارق القومية أو المذهبية بين أطياف متمايزة من التنوير في غير مكان في أوروبا، اعتمادًا على نظرية جون بوكوك (John Pocock) حول "الأسرة التنويرية" (وهي فكرة ما زالت رائجةً حتى اليوم)، لا يفيد الكثير في كُنْه فحوى الأسئلة التنويرية الأكثر عمقًا ونفوذًا ولا الجدل الذي أحاط بها. ذلك أن نظرية "الأسرة التنويرية" تصرف الانتباه عن المبادئ الأساسية الكبرى للفكر والأخلاق والحراك الاجتماعي محل النزاع، كالنزاع الدائر

---

(23) Ibid., 497.

حول نطاق العقل وحدوده، وإمكانية المعجزات من استحالتها، والموقف من العناية الإلهيـة، والـدور المنوط بالسـلطات الكَنَسـيَّة، ناهيك عن الموقف مـن الديمقراطية والمسـاواة وحرية الصحافة والفصل بين الكنيسـة والدولة. كل هذه الأسـئلة لا تقبل المسـاومة جوهريًّـا، بـل تقتضي القبـول أو الرفض جملةً: فالتاريخ إمـا يكون محاطًا بالعناية الإلهية أو لا يكون، والمرء إما يؤيد مجتمعًا تراتبيًّا أو ينتصر للمسـاواة، وإما يصـادق على الديمقراطية التمثيلية أو يعارضها. إن الاسـتقطاب وانقسـام الرأي -لا محض التنوُّع- كان هو سيِّد الموقف في تشكيل تلك التحولات الفكرية.

خـارج حدود أسـئلة معيَّنة، لا يمكننا الكلام إلَّا عن جنسَـيْن مـن التنوير: التنوير المعتدل القائل بازدواجية الجوهر والقائم على فرضية توازنٍ ما بين العقل [reason] والتقاليد الموروثة والداعم إجمالًا للنظام السائد، من جهة، ومن جهة أخرى التنوير الجـذري القائـل بأحاديـة الجوهر والذي يجمع بيـن العقل [mind] والمـادة في كلٍّ واحـد، مسـاويًا بيـن الله والطبيعة، منكـرًا إمكانية حلول المعجـزات أو وجود الروح بمعزِلٍ عن الجسد، ومتّكلًا على العقل نبراسًا أوحد لحياة البشر بمعزِلٍ عن العادات والتقاليـد. ويمكـن عدُّ الكنيسـة التوحيدية [Unitarian] ذات النزعة الفلسـفية تنويعًا علـى فصيـل التنويـر الجـذري وحليفًـا مقربًـا منـه؛ إذ دافعـت المسـيحية التوحيديـة -بشراسـة تـكاد تضاهـي التنوير الجـذري اللادينـي- عن انفـراد العقل بقيـاد الحياة البشـرية وضـد اتخاذ التقاليد مصدرًا للسـلطات، كما شـجبت النظـام القائم برمَّته أو كادت. مـن هنـا نفهـم تصريـح نيكولا-أنطـوان بولانجيـه (Nicolas-Antoine Boulanger) (١٧٢٢-١٧٥٩م)، في أحد أهم نصوص التنوير الجذري، بأن جوهر التنوير الجذري في كلا شكلَيه اللاديني والمسيحي التوحيدي يتمثَّل في المبدأ القائل بأن "العقل، والقانون القائم على العقل، هما وحدهما صاحبا السيادة على البشر"[(٢٤)].

إذا أردنـا القبـض على حقيقة القسـمة المبدئية بين التنويـر الجذري والمعتدل، التي لا يمكن من دونها فهم قضايا التنوير الأكثر المركزية، فمن المهم جدًّا الابتعاد عـن مقاربـة نمطي التنوير عن طريق المقابلة بيـن المتدينين واللادينيين (كما حاول

(24) [Nicolas-Antoine Boulanger, rev. by d'Holbach], *Recherches sur l'origine du despotisme oriental, ouvrage posthume de Mr B.I.D.P.E.C.* 2 vols. ("Londres" [Amsterdam], 1762), 1:xii.

الكثير في ذلك الوقت). ذلك أن العديد من "اللادينيين" والربيين -ومن ضمنهم توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)، وجوليان أوفروا دو لا ميتري (Julien Offroy de La Mettrie) (١٧٠٩-١٧٥١م) وهيوم والماركيز دو ساد (١٧٤٠-١٨١٤م) - لم يكونوا "راديكاليين" إطلاقًا بالمعنى المقصود في هذا الكتاب؛ إذ إنهم لم يقيموا الأخلاق على قواعد عقليَّة بحتة أو على مبدأ المساواة، كما لم يربطوا مفهومهم للتقدُّم بالمساواة والديمقراطية، زِد على ذلك أنهم لم ينظروا إلى أنفسهم كزعماء لفصيل ما أو قادة لحركة سِريَّة مناهضة للاتجاه العام، ولم يظهروا تلك الروح التبشيرية الرامية إلى اجتذاب الغير لاعتناق طريقتهم في التفكير. بل إن جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (١٧١٢-١٧٧٨م) يشدِّد في كتابه الأخير "**هواجس المتنزه المنفرد بنفسه**" (١٧٧٧-١٧٧٨م) على أن تصرف هؤلاء قد جاء على خلاف السلوك المعهود للمفكرين الراديكاليين، الذين ينعتهم هو أيضًا -أسوةً بغيره- بـ"الفلاسفة الحديثين" (*philosophes modernes*)[(٢٥)]، ويقصد بهم أولئك المفكرين من قبيل ديدرو وهولباخ وتابعيهم ممَّن عدَّهم روسو أعداء شخصيين، لا سيما بعد اختصامه الطويل والمرير مع ديدرو منذ عام ١٧٥٧م.

وبناءً على ذلك، لا يمكننا المساواة ببساطة بين "التنوير الجذري" و"اللادينية"، ناهيك عن صيغ ضبابية أخرى مثل: "التفكير الحر" أو "الانحلال الأخلاقي" أو "الزندقة". فكما شدَّد العديد من النقَّاد آنذاك، فإن الأفكار التي أشاعها ديدرو وهولباخ وتابعوهم في سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته كانت قائمةً بشكلٍ جوهريٍّ على أفكار سبينوزا الفلسفية من حيثُ تصورها العام للعقل الفلسفي كنبراس وحيد للحياة الإنسانية، ونزوعها إلى تأسيس النظريات الاجتماعية على مبدأ المساواة، وفصلها التام للفلسفة والعلم والأخلاق عن الدين، وتأسيس الأخلاق على مبادئ علمانية محضة (كما فعل بايل ورفض هيوم)، ولا سيما مبدأ المساواة. كما جرى تعريف التنوير الجذري على أنه قائم في صميمه على ضمان الحرية الكاملة للتفكير والتعبير والصحافة وتعيين الديمقراطية كالشكل الأمثل للحكم، وكلها لا ريب ملامح فكرية سبينوزية لا تمتُّ بصلة إلى هوبز أو هيوم. زِد على ذلك أن الفكر

---

(25) Jean-Jacques Rousseau, *Les re^veries du promeneur solitaire*, ed. H. Roddier (Paris, 1960), 31–33.

الراديكالي لا يقترن بحالٍ بفلسفة جون لوك، ناهيك عن تقاليد الكمنولث الإنجليزي (English Commonwealth) أو الماسونية كما ذهب البعض(٢٦). ومن دون تصنيف الفكر الراديكالي كنزعة سبينوزية تدمج بين نظرية أحادية الجوهر أو الوحدوية الفلسفية [philosophical monism]، والديمقراطية، والفلسفة الأخلاقية العلمانية الخالصة القائمة على مبدأ المساواة، فإن الفهم المرجوّ لآليات الفكر والجدل المحتدم في القرن الثامن عشر سوف يظلُّ أمرًا بعيد المنال.

ومع ذلك، فإن تصنيف التنوير الجذري على أنه نزعة سبينوزية لا يعني استثناء المؤمنين من المسيحيين واليهود والمسلمين من الإسهام في صناعة الإرث الراديكالي. يقول سبينوزا في "**رسالة في اللاهوت والسياسة**"، التي نشرها سرًّا في عام ١٦٧٠م، إن كبرى الكنائس جميعها قد خانت المسيحية الحقّة عبر إفسادها بالألغاز والعقائد البشرية ووضعها تحت سلطة الإكليروس، رغم أن تعاليم المسيح الأخلاقية تبقى الأسمى والأنقى من بين التقاليد الأخلاقية كافّة. ثم يضيف أن "الخلاف والشقاق الذي لم يبرح يقضُّ مضجع الكنيسة منذ الزمن الرسوليّ سوف يبقى ما لم يتمّ إحكام الفصل بين الدين والنظريات الفلسفية وقصر الدين على العقائد القليلة جدًّا والبسيطة للغاية التي علّمها المسيح بنفسه للمؤمنين"(٢٧). وما هذه الأخيرة -في المحصلة عند سبينوزا- إلّا المحبّة [charity, *caritas*] ومبادئ العدالة القائمة على المساواة.

أما أتباع المسيح وآباء الكنيسة، فلم يتمكّنوا من نشر تعاليم المسيحية "الحقّة" -بحسب سبينوزا- "لأن الإنجيل لم يكن معروفًا بين الناس" بعدُ، "ومن أجل تلافي إغضاب العامّة بالأفكار الجديدة التي أتى بها الإنجيل، فقد آثر المسيحيون الأوائل أن يكيفوا المسيحية قَدْر المستطاع للتماشي مع عقليات معاصريهم، والبناء على المبادئ الأساسية الأكثر بداهة وقبولًا لدى الناس آنذاك"(٢٨). وكانت النتيجة ركامًا هائلًا من "الخرافات" التي كدّسها اللاهوتيون وكنائسهم منذ الحقبة الرسولية،

(26) For a contrary view, see Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry in Eighteenth-Century Europe* (New York, 1991), 219–20.

(27) Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel (Cambridge, 2007), 161.

(28) Ibid., 161–62.

والتي يحتجُّ سبينوزا بأنه لا بدَّ من التخلُّص منها إذا ما أراد المرء القبضَ على الجوهر النفيس لتلك التعاليم. وقد فتح هذا المذهب السبينوزي البابَ لأصدقاء سبينوزا في المجمع المسيحي السوسنياني [Socinian] - وهو مذهب مسيحي توحيدي يعارض الثالوثية وينكر بنوة المسيح عليه السلام لله تعالى - المترجم] للانضمام إليه وغيره من التوحيديين "الفلسفيين" الذين أصبحوا من أهم حلفائه في نهايات القرن السابع عشر بهولندا، من أمثال: بيتر بالينغ (Pieter Balling) (ت. ١٦٦٩م) الذي ترجم جُلَّ أعمال سبينوزا المبكِّرة للهولندية، وياريخ ييلس Jarig) Jelles) (حوالي ١٦٢٠-١٦٨٣م) الذي كتب التمهيد لأعمال سبينوزا الأخيرة غير المنشورة حتى عام ١٦٧٧م (*Opus Posthuma*)، والناشر الأمستردامي يان رويفرتز (Jan Rieuwertz) (حوالي ١٦١٦-١٦٨٧م) الذي نشر جميع أعمال سبينوزا سرًّا رغم منعها من قِبَل السلطات الهولندية منذ عام ١٦٧٨م.

كان هؤلاء مخلصين في مسيحيتهم، إلَّا أنهم تأثَّروا أيضًا وبشكلٍ بالغ بالتعاليم الأخلاقية المتضمَّنة في كتاب "**الأخلاق**" (١٦٧٧م) لسبينوزا، وقد وجدَ سبينوزا فيهم مساندين مهمين لحملته الرامية للتجديد الفلسفي وإصلاح المجتمع، وفي الوقت نفسِه حظي السوسنيانيون أيضًا بمكاسب كبرى جرَّاء تحالفهم مع سبينوزا، ولا سيما ذلك المنهج الجديد في دراسة الإنجيل، وهو منهج بالغ الحنكة والتعقيد مقارنةً بمعايير ذلك الزمن، حيث بدى وكأنه يسحب البساط من تحت تعاليم الكنائس القائمة كافَّة، بل وحتى اليهودية الحاخامية [rabbinic Judaism] (في حين أبقى الباب مفتوحًا لليهودية الإصلاحية ([reform Judaism]، ويحصن حُججهم المناهضة للتثليث وألوهية المسيح بأقوى الأدلَّة. كما زوَّد سبينوزا السوسنيانيين بحجَّة أكثر شمولًا ونفوذًا لمبدأ التسامح مما جاء به أيُّ مفكر آخر حتى ذلك الحين (وأوسع نطاقًا بكثيرٍ مما جاء به جون لوك)، وهو مكسب ذو أهمية عملية، كون السلطات قد حظرت مذهبهم في أنحاء أوروبا كافَّة تقريبًا، بما في ذلك هولندا وإنجلترا بعد الثورة المجيدة في عام ١٦٨٨م. أما المنظومة الأخلاقية التي سعى سبينوزا للبرهنة عليها، فلم تمكِّن السوسنيانيين من طرح الاعتماد على جميع أشكال السلطة الكنسية فحسب، بل حتى على المبادئ اللاهوتية التي تقوم عليها من قبيل "الخطيئة الأصلية"، سيرًا على نهج سبينوزا في

النظر إلى الفطرة الإنسانية على أنها ليست حسنة أو قبيحة أخلاقيًا، وإنما محايدة، وأن الأخلاق -بناء على ذلك- إنما هي نتاج للمجتمع لا غير.

ومن اللافت أن التحالف بين سبينوزا والسوسنيانيين (أو بعضهم على الأقل) لم يظلّ مستمرًا على مدى حياة سبينوزا فحسب، بل على امتداد القرن الثامن عشر أيضًا. ففي **موسوعة ديدرو ودالمبير** ذائعة الصيت والواقعة في ١٧ مجلدًا، والصادرة من عام ١٧٥١م إلى ١٧٦٥م (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*)، احتلّت مادة "التوحيديين" ['Unitaires'] 17 صفحة، وهي المادة التي عدَّها فولتير الأكثر "رهبةً" وقوةً من بين مواد المجلدات المتأخرة من الموسوعة، حيث يقول كاتبها (وهو تلميذ لديدرو يُدعى جاك-آندريه نايجون (Jacques-André Naigeon) (١٧٣٨-١٨١٠م)) إن ما يدعوه هو أيضًا بالفلسفة الحديثة (*la philosophie moderne*)، المادية في الصميم، قد حظيت بحليفٍ أكبر داخل التيارات الدينية، ألَا وهو مسيحية التوحيديين. إن هذه الحيثية تستحقُّ التوقف، ليس فقط لأن سبينوزا لم يكن له أن يحقِّق التأثير والانتشار الذي ظفر به إلَّا عبر مساندة المجمعيين السوسنيانيين في هولندا، ولكن أيضًا لأن التوحيديين والمسيحيين الإصلاحيين المنشقين عن الكنيسة الإنجليزية والمعتنقين للأفكار السوسنيانية في نهاية القرن الثامن عشر -وخاصةً في بريطانيا وأمريكا وهولندا- كانوا من عتاة الدعاة للتنوير الجذري، وقد أسهموا إسهامًا فعَّالًا في نشر تلك التقاليد الراديكالية في العديد من المجامع والمنظمات الخيرية والأندية الاجتماعية المنتشرة في شتَّى الأقاليم.

في بواكير القرن الثامن عشر، لم يزل لفظ "سوسنياني" مدعاةً للسخط والاستياء العام. ونرى دليلًا على ذلك في **موسوعة الطقوس والأديان العالمية** التي حرَّرها الكاتب الراديكالي جان-فريدريك برنار (Jean-Frédéric Bernard) (حوالي ١٦٨٣-١٧٤٤م) مع رسوم جميلة لبرنار بيكار (Bernard Picart) (١٦٧٣-١٧٣٣م) في سبعة مجلدات (*Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peoples*)، وهي موسوعة الأديان الأولى من نوعها في العالم، في هذه الموسوعة نجد توصيفًا للمذهب السوسنياني على أنه "يحتوي على حجج ومآخذ بالغة التعقيد والتقعر" و"من الخطورة والبغض بمكان" حتى لا يمكن تمييزها عن

الإلحاد. ويستمر النصُّ بالقول إنه "في حين ينكر كلٌّ من المسيحية الآريوسية والسوسنيانية عقيدة التثليث"، فإن السوسنيانيين هم فقط مَنْ رفضوا عبادة المسيح، ولذلك فإنهم قد "حطوا من قدرِ المسيح أكثر بكثيرٍ مما فعل الآريوسيون"[٢٩]. وأخيرًا، تلخص الموسوعة أهمَّ مبادئ العقيدة السوسنيانية (التوحيدية) [Unitarian] في إنكار ألوهية المسيح، وإنكار التثليث، والقول بأنه "ليس ثمة ما يُسمَّى بالخطيئة الأصلية"، والقول بأن "الله قادر على غفران خطايا الإنسان ومصالحته مع العدل الإلهي والعفو عنه من دون توسُّط المسيح"[٣٠].

ورغم تشديد الموسوعة على خطورة المذهب، فإنها أيضًا تشيد بـ"التقدُّم المدهش الذي حقَّقته [السوسنيانية] في مختلف أنحاء أوروبا"[٣١]. وهو كلام لا يجانب الصواب: فمع حلول منتصف القرن الثامن عشر، كانت السوسنيانية قد انتشرت انتشارًا لافتًا سواء كحركة كنسية علنية حيثما سمحت الأوضاع (كما في بعض مناطق هولندا وإنجلترا وألمانيا، وأيضًا بالسرِّ في كنائس أخرى، بما في ذلك بعض الكنائس الرسمية التابعة للدولة. لذا لم تكن فرنسا هي الدولة الوحيدة التي حظيت فيها النزعات الدينية التشكيكية والعصيانية بقدرٍ من الشعبية في تلك الفترة. وفي ذلك يقول القس المشيخي [Presbyterian] الليبرالي الإنجليزي ميكايا توغوود (Micaiah Togwood) في عام ١٧٥٥م: "لقد باتت التشكيكية سيدة الموقف في الوقت الراهن"، حيث يلاحظ "تحاملًا شديدًا من قِبَل بعض رجالات الرأي والتبصُّر إزاء الفهم التقليدي للمسيحية"، إلى درجة أن العديد من الناس قد صدقوا مقولة هؤلاء حول كون الكنيسة الإنجليزية مليئةً "بأمارات التدليس الواضحة"، بل إن هناك "تشكيكًا قويًّا وجارحًا في كونها مُنزَّلةً من الله". ويردف توغوود أن التشكيك قد بلغ مبلغًا في إنجلترا إلى درجة أنه أصبح من المألوف أن يعتنق الإكليروس بالكنيسة الإنجليكانية تلك الأفكار، وينبذ الدوافع الدينية التي قامت عليها أركان الكنيسة، مؤثِرًا المبادئ التوحيدية أو الآريوسية عمومًا[٣٢].

---

(29) [J. F. Bernard and B. Picart], *The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World*. 7 vols. (London, 1733–1777), 6:208–9.

(30) Ibid.

(31) Ibid., 6:208.

(32) [Micaiah Towgood], *Serious and Free Thoughts on the Present State of the Church and Religion* (1755; 4th ed., London, 1774), 5, 9, 32, 36.

وقد دعا ذلك توغوود إلى القول -موجهًا خطابه للأساقفة الإنجليز- بأن "المسيحية تمرُّ اليوم بمحنة قاسية"، وأنه يعتقد شخصيًا أن الدين قد آن له أن يخضع "للتدبُّر النقدي الصارم"، وأن "نتيجة هذا التدبُّر سوف تكون بلا شكٍّ ضعضعة أركان الخرافة، وأن المزاعم والادعاءات الروحانية كافةً يجب أن تكون مؤسَّسةً على الحقيقة وقائمةً على القسط، وإلَّا قطعنا دابره". وعلى ذلك توسل توغوود من الأساقفة أن يهبّوا لتطهير مناحي اللاهوت كافَّة مما علق بها من المعتقدات المنافية للعقل والمنطق؛ إذ ما زالت هناك بقيةٌ من الوقت لتلافي ارتماء أولئك "الذين تخلَّصوا من رِبقة الخرافة" في أحضان أفكار متطرفة أخرى "والاندفاع إلى قفار الكفر التعيسة"، بما فيها السوسنيانية والإلحاد[٣٣]. وبكلمة، فإن التحدي الذي يواجه الأساقفة -كما يصرُّ توغوود- هو إما الانحياز إلى صف العقل أو الاندحار أمام قوة حجَّته.

تشير سجلات الكتب المستعارة من مكتبات جامعات هارفارد وبرنستون وييل وفيلادلفيا (كلية بنسلفانيا) إلى أن الأعمال "الفلسفية التوحيدية" ["philosophical Unitarian"] لم تكد تكون متوفرة في الولايات المتحدة قبل ثورة ١٧٧٦م. إلَّا أن الوضع تغيَّر بعد عام ١٧٨٠م، حيث تنامى الاهتمام بمثل تلك الأعمال، وبوتيرة متسارعة بعد عام ١٧٩١م حين أعلن إلياهو بالمر (Eliahu Palmer) (١٧٦٤-١٨٠٦م)، الأسقف الكالفيني من إقليم نيو إنجلاند [New England] شمال شرق الولايات المتحدة، عن اعتناقه للتوحيدية [Unitarianism]، مثيرًا بذلك جدلًا واسعًا في فيلادلفيا (وقد أصبح إلياهو لاحقًا ربوبيًا مناضلًا ضد المسيحية ومنافحًا شرسًا عن الثورة الفرنسية)[٣٤]، كما زاد من شعبية المذهب وصول جوزيف بريستلي إلى أمريكا في يونيو ١٧٩٤م[٣٥]. زِد على ذلك أن فصيلًا من المثقفين داخل الحركة السوسنيانية قد توخى الجمع بين العقيدة التوحيدية والفلسفة من جهة، وبين تلك والديمقراطية والمساواتية من جهة أخرى. ونرى مثالًا على ذلك في ريتشارد برايس، المفكر الويلزي الذي اعتنق الآريوسية رسميًا والتوحيدية سرًّا، والذي وصفه ثيوفيلوس لندسي (Theophilus Lindsey)، أحد قادة المذهب

---

(33) Ibid., 43–44.

(34) G. A. Koch, *Religion of the American Enlightenment* (1933; repr. New York, 1968), 57–95.

(35) E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* (Cambridge, Mass., 1952), 393–97.

التوحيدي في إنجلترا، بأنه "من أشد المؤمنين بالعقيدة التوحيدية الذين أعرفهم ثباتًا...رغم كونه آريوسيًّا"(٣٦). ففي معرض احتفاله بسقوط الباستيل في إنجلترا عام ١٧٨٩م، ربط برايس بكل وضوح بين التنوير، والتحرُّر المدني على قاعدة المساواة، والانشقاق العقلاني -كما سمَّاه- عن الدين: "لماذا تستمر أُمم العالم في الصبر على الاستبداد؟ لماذا تنحني للطغاة وتقبل بدور الرعيَّة؟"، ويجيب بأن ذلك يعود إلى حاجتهم للتنوير: "إن الجهل هو أصل التحجُّر والتعصُّب والاضطهاد والعبودية". افتح طريق التنوير على البشرية تجدها لا تتخلَّص من الطغاة وتكرِّس المساواة فحسب، بل أيضًا تنبذ الأشكال السائدة للدين الكاثوليكي والبروتستانتي، وتدرك أن الدين الحقَّ غير منوط باللاهوت ولا "بأيٍّ مجموعة من الطقوس والمراسم، بل بعبادة الله بقلب مخلص والتحصُّن بالورع".

وقد أنكر برايس -على منوال بريستلي- الأشكال السائدة كافَّة للبروتستانتية، بما فيها المشيخية والمعمدانية، ناهيك عن الكاثوليكية والأنجليكانية، بحجَّة كونها أشكالًا فاسدة لا تعبِّر عن المسيحية الحقَّة بتاتًا، منبِّهًا على أن العديد من علاة القوم "كونهم غير قادرين على تمييز الدين السائد عن الدين المسيحي، قد اندفعوا جملةً نحو الزندقة والكفر"، وفي الوقت نفسِه فإن "الطبقات الدنيا" في إنجلترا تتعرَّض لتهديد انتشار أشكال خطرة من الحماس التبشيري في مفاصل المجتمع من خلال حركات كنسية مستحدثة و"منافية للدين" في جوهرها رغم شعبيتها المتزايدة الباعثة على القلق، ولا سيما "الهمجية الدينية التي انتعشت في الآونة الأخيرة على يد المذهب المنهاجي [Methodism]"(٣٧).

لقد مثَّلت التوحيدية -إذن- عنصرًا أساسيًّا في الانقسام الفكري الرئيس، الذي وسم تاريخ الفلسفة أيضًا، في تلك الفترة، كما كانت لها -وبالأهمية نفسِها- انعكاسات واضحة في تفاعل الأفكار مع القوى الاجتماعية. فالقوى الاجتماعية هي التي كانت لها اليدُ الكبرى في احتداد الاستقطاب بين التنوير الجذري والاتجاه المعتدل السائد حتى بلغت المعركة ذروتها في عام ١٧٧٠م، حين وصفها فولتير بـ"الحرب الأهليَّة بين الشكَّاكين". وأما إذا رغب المرء في الظَّفَر بدعم الحكومات

(36) Cited in R. K. Webb, “Price among the Unitarians,” *Enlightenment and Dissent* 19 (2000): 162.

(37) Richard Price, *A Discourse on the Love of Our Country Delivered on Nov. 4, 1789* (2nd ed., London, 1789), 16.

ورجـال الكنيسـة والقضـاة في القرن الثامن عشـر، فقد كان عليـه أن يقدِّم مقترحاته الإصلاحيـة في إطار دعم النظام الملكيّ، والتراتبية الاجتماعية القائمة المبنيَّة على الامتيـازات الخاصة، والقواعد الأخلاقيـة القائمة - أو بكلمة أخرى، اقتراح أصغر الإصلاحـات فقـط على البنية القائمة. وهكـذا كان على كل مفكِّر تنويريٍّ أن يختار بيـن إقـرار منظومات القانون والسـلطة والامتيـازات القائمة بوجه عـام وأن يكتفي بالمقترحـات العارضـة، أو أن يشـجبها جملـةً. فأمـا إذا اختـار المـرء هـذا الطريـق الأخير، كما فعلتْ ماري وولسـتونكرافت أو المؤرخة النسـوية الجمهورية كاثرين ماكـولاي (Catherine Macaulay)(١٧٣١-١٧٩١م)، فـإن الظـروف لا محالـة ستدفع أصحاب النوايا الإصلاحية هؤلاء في أحضان الرافضين تمام الرفض للنظام الملكـي، أي في اتجـاه الديمقراطية والمسـاواة والتمرُّد؛ إذ بعـد مقابلتهم بالرفض والازدراء مـن قِبَـل السـلطات لن يتبقى لهم من طريقٍ لكسـب أيِّ مقدار من الدعم سوى أن يصبحوا أبواقًا للمظالم والنِّقم الاجتماعية.

والحقُّ أن رقعة المظالم الاجتماعية كانت ماضيةً في الاتسـاع في بريطانيا أواخر القـرن الثامن عشـر، بسـبب التفـاوت الهائل فـي الثروات (فـي إنجلترا كمـا في بقية أوروبـا)، والغيـاب الفاقـع للضمانـات الاجتماعيـة للفقـراء والمحروميـن، والبِنيـة القانونيـة والأنظمـة العقابيـة الداثـرة والعاجزة عن تلبيـة احتياجات العصـر، والطُّغَم الثرية الفاسدة الممسكة بمفاصل السياسة، والعراقيل الاجتماعية التي لمَّا ترتفع عن فئات مثل المنشـقّين [Dissenters] والكاثوليك واليهود. ولا شـكَّ في القول الشائع حـول رفـض عموم الشـعب البريطاني للأفـكار الراديكالية. زِد علـى ذلك أن "حجم الدعاية السياسـية للمحافظين ورقعة انتشـارها كانت أكبر بكثيرٍ من تلك التي حظيت بها المنشورات الراديكالية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر". ومع ذلك، يمكننا أن نستشفَّ مقدار تخوُّف المحافظين من الخصم الراديكالي بالنظر إلى حدَّة الحملة الموالية للنظـام القائـم وشراستِها -مـن تعظيـم للنخبة الحاكمـة، وتَغَـنٍّ بأمجادها، و"استثارة النعرات المعادية للأجانب (الزينوفوبيا)، والمشـاعر المعادية للفرنسـيين التـي طالما كانت من خصائـص المجتمع البريطاني"- والجهد المسـتميت "لتأصيل المقـت تجـاه الراديكاليين البريطانييـن وتأجيج الكراهية ضد الثوار الفرنسـيين"[٣٨].

(38) H. T. Dickinson, "Counter-Revolution in Britain in the 1790s," *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989): 358–60.

ومن ثَمَّ لم يكن من الممكن لأحد، لا فكريًا ولا اجتماعيًا، أن يتجاوز الهوّة الفاصلة بين الاتجاه السائد والتنوير الجذري؛ ذلك أنها نتاج استقطابٍ مستشرٍ تدفعه ظروف قانونية واجتماعية معقّدة، بما في ذلك التمييز الجنساني [gender discrimination].

وأخيرًا، إذا أردنا تعريفًا جامعًا مانعًا للتنوير الجذري، فلا بدَّ من التمييز ما بين التنوير الجذري البريطاني كجزء من حركة فلسفية-أيديولوجية أوسع في العالم الغربي، وبين الراديكالية الإنجليزية الصاعدة في أواخر القرن الثامن عشر، والأخذ بالاعتبار الطبيعة السياسية شبه الحصرية لهذه الأخيرة وانصباب تركيزها في نطاقٍ أضيق على الشؤون المحلية في إنجلترا. فقد كان هناك حضور قويٌّ للمُحرِّضين الراديكاليين في بريطانيا أواخر القرن الثامن عشر ممَّن سعوا إلى البناء على تقاليد الكومنولث القديمة الموروثة من القرن السابق. كان هؤلاء الرجال بوجه عام من المتحمّسين لما كانوا يعدُّونه الدستور الإنجليزي "الحقيقي"، وقد سعوا إلى استكمال مسيرة العودة إلى ذلك الدستور التي بدأت مع الثورة المجيدة عام ١٦٨٨م ولم تكتمل، حسب رأيهم[٣٩]. فعلى سبيل المثال، كان الناشط والقيادي الإصلاحي جون ثلوال (John Thelwall) (١٧٦٤-١٨٣٤م) على اتفاقٍ مع برايس وبريستلي وباين وجِب حول كونِ الملكية البرلمانية البريطانية في القرن الثامن عشر لا تعدو حكم طغمة متنفذة أفسدها تدخُّل التاج في الشؤون التشريعية والمتاجرون بالمظالم، إلَّا أن ثلوال -على عكس الشخصيات المذكورة- لم يكن مهتمًا بالتأسيس الفلسفي لفكرة حقوق الإنسان، أو بتحويل الأفكار الراديكالية إلى أيديولوجية عامة، أو حتى بتدشين الديمقراطية الكاملة في بريطانيا، حيث أخذ ثلوال بالرأي القائل بأنه حتى لو تمَّ استئصال "الفساد"، فإن بريطانيا ستبقى "ديمقراطية محدودة"، بسبب تجسيد مجلس اللوردات للعنصر الأرستقراطي في المجتمع، وخضوع المجتمع عمليًا لقاضي قضاة مُعيَّن بالوراثة - وهو الملك. لذا نزع مناصرو الكومنولث من أمثال ثلوال إلى استهجان الراديكاليين من أمثال باين وبريستلي، بحجَّة سعيهم إلى دفع المجتمع "نحو حالة من الفوضى بفعل تخرصاتهم الفكرية"[٤٠]. من هذه الناحية، اشترك

(39) Anthony Page, *John Jebb and the Enlightenment Origins of British Radicalism* (Westport, Conn., 2003), 191–94, 200–201.

(40) G. Gallop, "Ideology and the English Jacobins," *Enlightenment and Dissent* 5 (1986): 3–20; here 4, 7–8, 15.

مناصرو الكومنولث مع مفكرين محافظين مثل إدوارد جيبون (Edward Gibbon) (١٧٣٧-١٧٩٤م)، المؤرخ الإنجليزي الأبرز في القرن الثامن عشر، وإدموند بيرك (Edmund Burke) (١٧٢٩-١٧٩٧م)، فيلسوف إنجلترا المحافظ الأول، اشتركوا في التنديد بما دعاه بيرك بـ"التعصُّب الديمقراطي" لبريستلي وبرايس[٤١].

لم يكن التنويريون الجذريون أفضل تموقعًا من غرمائهم من المعتدلين والراديكاليين غير الفلسفيين للتعبير عن الشعور الاجتماعي العام بالسخط والمظلومية والنقمة فحسب، ولكن الظروف أيضًا دفعتهم إلى نبذ التراتبية الاجتماعية القائمة بهياكلها القانونية ومؤسساتها كافَّة، التي أنكرها بالفعل التنويريون الجذريون بوصفها جائرة وجشعة ومُجحِفة حكمًا. من هذا المنطلق نادى بريستلي -الذي ذاع صيته في بريطانيا وأمريكا بفعل أبحاثه العلمية في حقلي الكهرباء والكيمياء- بهدم النظام الأرستقراطي عن بكرة أبيه، بحجَّة أن ذلك لن يصلح أخلاق المجتمع فحسب، بل أيضًا النبلاء أنفسهم[٤٢]. ومع انتشار رقعة الاستقطاب بهذه الطريقة لتشمل النظريات الاجتماعية والشؤون السياسية، أدى ذلك إلى توليد الشرخ مرةً أخرى على مستوى الصراع بين الفصائل داخل الإقليم أو المنطقة الواحدة، كما في إيرلندا، على سبيل المثال[٤٣]، وليفربول أواخر القرن الثامن عشر. لقد استشرت الخصومة -إذن- لتشمل القضايا المركزية كافَّة، وباستقلالية عن الهويات القومية والإثنية والدينية، وذلك رغم أن فرنسا قد اختارت -ولو لحين- درب الحل الجذري بعد عام ١٧٨٩م، في حين كان مصير كلٍّ من توماس باين وغودوين وولستونكرافت وكولريدج وبرايس وبريستلي وفرند والشاعر وليام وردزورث (William Wordsworth) (١٧٧٠-١٨٥٠م) إما الطرد من بريطانيا أو تكميم الأفواه.

كان تيار الإصلاح الشامل في صراع طاحنٍ مع التيار التدريجي المحافظ، ودارت المعركة بين الاعتقاد بالتحسُّن المستمر في أحوال المجتمع بوصفه سُنَّة من

(41) J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985; repr. 1995), 155.

(42) M. Canovan, "Paternalistic Liberalism: Joseph Priestley on Rank and Inequality," *Enlightenment and Dissent* 2 (1983): 25–26.

(43) M. Fitzpatrick, "'The View from Mount Pleasant: Enlightenment in late-eighteenth-century Liverpool," in R. Butterwick, S. Davies, and G. Sanchez Espinosa, eds., *Peripheries of the Enlightenment* (Oxford, 2008), 119–44; here 130–36.

سُنن الطبيعة، في مقابل الاعتقاد بأن الترقي مبنيٌّ على التوجيه والعناية الإلهية المتعالية، وهي في المحصلة معركة بين التقدُّم باتجاه استكمال مستحقات الديمقراطية والمساواة ونشر التنوير على الجميع، في مقابل إجراء الإصلاحات الجزئية على النظام الملكيِّ القائم والامتيازات المقترنة به وَفْقَ معايير لاهوتية والاكتفاء بتنوير القلَّة فقط، كما اتجه فولتير وفريدريك الأكبر. وقد سعت "ثورة العقل" التي هيَّأ لها التنوير الجذري بين فئات مختلفة في المجتمع بحلول العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر عبر الدعوة السِّريَّة إلى إنجاز الثورة على أرض الواقع، لتفرز نمطًا غير معهود بالمرة من الاجتماع. إلَّا أن هذا التوجُّه رُفض رفضًا باتًا من قِبَل أولئك الذين كانوا ينظرون للتقدُّم بوصفه أمرًا منوطًا بالعناية الإلهية. بل إن مفهوم "العقل" كان في حدِّ ذاته موضوعَ خلاف بين المعسكرين، وقد احتدم الصراع سريعًا بين هذين المفهومَيْن. فأما بالنسبة إلى الاتجاه المعتدل السائد، فإن العقل كان جوهرًا لا ماديًّا صادرًا عن الإرادة الإلهية وهبه الله لبني البشر وشرَّفهم به على العالمين. وأما بالنسبة إلى الاتجاه الراديكالي، فإن الإنسان ليس سوى حيوان من الحيوانات لا يمتاز بمرتبة خاصة في الكون، بينما العقل عندهم لا يعدو كونه "الفطرة الطبيعية وقد هذَّبتها التجربة"، كما جاء في نصٍّ يعود إلى عام ١٧٧٤م(٤٤).

إذن، كان التنافر والنزاع عنصرين متأصلين في المفهوم الراديكالي للتاريخ، كما يظهر في تلخيص توماس باين لقصة تقدُّم البشرية في ثلاث مراحل. فقد تطورت البشرية أولًا -بحسب باين- من "حكم الكهان" في الأزمنة الغابرة إلى "الحكم القائم على الغزو والإخضاع" في العصور اللاحقة، والنظام الناجم عن هذا "المبدأ المنافي للتحضُّر" يرتكز على الأرستقراطية بوصفها عنصرًا أساسيًّا، ويقوم على النزوع "لحكم البشر بالقوة والتدليس، وكأنه لا ينظر إلى الناس إلَّا بوصفهم محتالين أو مغفلين". وأخيرًا، وصلت البشرية إلى ذروة التقدُّم في أشكالٍ من الاجتماع مناوئة لروح "الخرافة والغَلَبة"، وهي ما يدعوه باين بحكم "العقل" وسياسته القائمة على "المصلحة المشتركة للمجتمع والحقوق المكفولة للجميع"(٤٥).

---

(44) *Le vrai sens du* Syste`me de la Nature, *ouvrage posthume de M. Helve´tius* ("Londres" [Amsterdam], 1774), 25.

(45) Paine, *Rights of Man*, 69–70, 83.

من هنا يتضح أن الشرخ بين التنوير الجذري والمعتدل أكثر نفوذًا وعمقًا وتماديًا بكثيرٍ من التمايزات القومية أو الطائفية المختلفة داخل كلٍّ من التيارين. إلَّا أن جدلية التنوير قد رجحت ميزان القوى الفكرية لصالح التنوير الجذري بين الستينيات وبداية التسعينيات من القرن الثامن عشر، ولا سيما في هولندا وفرنسا، حيث تمكَّن الجناح الراديكالي تدريجيًا من صدِّ محاولات الاتجاه المعتدل السائد للنيل منه وعرقلتها. وقد حصل ذلك على المستوى الفكري أولَ الأمر، لينتقل بعد ذلك ولعدد من السنوات إلى حيّز السياسة، لا سيما في فرنسا والدول الأوروبية الغربية التي اجتاحها الثوار الفرنسيون، وخاصةً هولندا وإيطاليا. لكن هذا النجاح -مشفوعًا بفشل الاتجاه المعتدل عام ١٧٧٠م والإحباط الذي نجم عنه- قد ضخَّ شحنةً جديدةً من الحيوية في كلٍّ من معسكر الموالين للنظام الملكي في بريطانيا الذين ما فتئوا يناصبون العداء للتيارات الفكرية الجديدة، ومعسكر مكافحة التنوير [Counter-Enlightenment] بوجه عام، تلك المنظومة الفكرية الرافضة لأشكال التنوير كافَّة، المعتدل منه والراديكالي، بحجَّة أصالة الإيمان والتقاليد -لا العقل- في توجيه الحياة الإنسانية. وقد برز رد الفعل هذا على الأصعدة كافَّة بعد عام ١٧٧٠م، وخاصةً بعد عام ١٧٨٩م، أي إثر الهزائم المتلاحقة التي تعرَّض لها تيار التنوير المعتدل بصيغتيه المسيحية والربوبية.

وربما استغرب القارئ المعاصر من هذا المآل، حيث يبدو أن الأدبيات التاريخية المتداولة تشير بقوةٍ إلى أن الجناح الراديكالي كان في موقف ضعف شديد. ولا شكَّ أن النبلاء والملوك وحواشيهم في أنحاء أوروبا كافَّة قد اصطفوا ضد الفكر الراديكالي، وأن ثورة ١٧٨٩م لم تزدهم إلَّا شراسة واستماتة، لا سيما في ممالك مثل روسيا وبروسيا والنمسا وبريطانيا، كما يجدر بالذكر أن أغلبية الطبقات المتوسطة والدنيا في بريطانيا قد أثبتت استعدادها الكامل للالتفاف حول التاج والبرلمان والتنديد بالحراك الراديكالي والمنشورات التحريضية[٤٦]. لكن ذلك لم يكن إلاَّ لأن شوكة الأفكار الديمقراطية والمساواتية كانت تشتدُّ باطراد خلف الكواليس، الأمر الذي زاد بدوره من أمارات الدفاعية بل واليأس البادية على ملامح المنافحين عن النظام القديم. كما لا ينبغي إغفال التأثير المتنامي لانتشار الأفكار الراديكالية، أي

(46) Dickinson, "Counter-Revolution," 361–63.

تأثير قوة الحجَّة المدعمة بالشعور الصادق بالاستياء من مختلف أشكال الظلم الاجتماعي. من هذا المنطلق، يمكن القول بأن الصعود المباغت للتيارات المناهضة للتنوير، وانتشار حُميًا الموالاة ومعاداة المثقفين [anti-intellectualism] في أوساط عموم المجتمع البريطاني خلال العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر، كانا -على الأرجح- أعراضًا توحي بفشل تيار التنوير المعتدل المنبثق من أفكار مونتسكيو وهيوم وفولتير في كبحِ جماح الأفكار الراديكالية الجديدة.

وعلى الرغم من أنها عانت الكثير من القلاقل والاضطرابات والعنف الناجم عن اشتعال الثورات، فإن العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر كانت حقبةً مليئةً بالآمال، فنجد هولباخ -مثلًا- يشير في نصٍّ له من عام ١٧٧٠م إلى أن تحرير الإنسان عن طريق أشكال الحكم التي ترعى "المصلحة العامة" وتضمن الحياة الكريمة في مجتمع حُرٍّ يحمي حقوق الجميع على وجه المساواة لم يعُد بالحلم بعيد المنال: "إذا كانت القيود التي تبقي على الناس في إسار القهر من صُنع الجهل والزلل، وإذا كان التحامل الأعمى هو ما يضمن لتلك القيود الاستمرار، فإن العلم والعقل والحقيقة ستكون كفيلةً بتحطيمها في يومٍ من الأيام"(٤٧). هذه فكرة نبيلة وجميلة بلا شكٍّ، لكن هل كان هولباخ على حقّ؟ ربما كان ذلك هو السؤال الأكبر الذي يواجهه عصرنا الحالي.

---

(47) Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *Essai sur les Prejuges* ("Londres" [Amsterdam], 1770), 92; Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *Systeme social, ou principes naturels de la morale et de la politique* (1773; repr. Paris, 1994), 558–59.

الفصل الثاني
الشرخ السياسي: الديمقراطية أم التراتبية الاجتماعية؟

إذن، كانت الثورات الديمقراطية التي شهدتها ضفتا الأطلسي في نهايات القرن الثامن عشر ناجمةً دون شكٍّ عن تحولات "بنيوية" بالغة العمق والتعقيد جعلتها تستحقُّ اسم "الثورة" عن جدارة وعلى الأصعدة كافَّة، لكنها كانت ثورةً من نوع خاصٍّ مثَّل تحديًا متزايد الصعوبة لأجيال من المؤرخين والفلاسفة في القرنَيْن اللاحقَيْن. أما الخطأ الذي وقع فيه التأريخ، فربما تمثَّل في الجنوح إلى افتراض أن التغيرات التي دفعت بها القوى الاجتماعية الأكثر نفوذًا كانت ولا بدَّ نتاجًا لتحولات واضحة وطارئة في البنية الاجتماعية، وأن تلك التحولات الدراماتيكية في الأوضاع القائمة كانت هي السبب الرئيس للثورات. والأرجح أن هذا الرأي مبنيٌّ على مغالطة، ونظرًا لهذه المغالطة يمكننا الكشف عن مكامن الخلل واللَّبْس في الكثير من الدراسات التي تناولت تاريخ الثورة الفرنسية (أو الثورة المضادة البريطانية) على مدى نصف القرن الأخير.

لم يوفَّق الدارسون عمومًا في الكشف عن التحوُّل البنيوي الحقيقي الذي أدى إلى أحداث ١٧٨٩م؛ لأنه كان عبارة عن "ثورة في العقل"، وهذا التحوُّل الفكري -الذي أفضى إلى نقلة ثقافية عظمى- كان هو جوهر الثورات التي تجلَّت فيما بعد على أرض الواقع. وفي حين ينكشف للدارس أن أكبر نقاط القوة التي تمتَّع بها التنوير الجذري هي تجسيده لمنظومة أيديولوجية تتبنَّى العديد من المظالم والمطالبات المترسخة في أوساط قطاعات واسعة من المجتمع منذ أزمنة طويلة، خاصةً -لكن ليس حصرًا- على ضفاف الأطلسي الأوروبية، فإن نقطة الضعف الكبرى التي كان على التنوير الجذري التعامل معها تمثَّلت في اضطراره لمقارعة المعتقدات والسلوكيات التقليدية التي تمتَّعت بشعبيَّة واسعة في المجتمع، ناهيك عن مجابهة سلطات النظام القديم ومؤسساته. فالغالبية العظمى في بريطانيا وأوروبا على حدٍّ سواء -كما يؤكِّد هيوم مرارًا- كانت تؤمن بأن ملامح المجتمع الأكثر خصوصيةً إنما تنبثق عن التقاليد والمعتقدات والقناعات الضاربة في القِدم، ولا علاقة لها من بعيد أو قريب بـ"العقل" أو المبادئ العظمى. وربما فسَّر لنا ذلك مدى

الاستهجان والإدانة الشعبية الواسعة التي لاقتها أفكار الديمقراطية والمساواتية الشاملة التي نادى بها التنوير الجذري في سبعينيات القرن الثامن عشر، ولا سيما في بريطانيا وأمريكا، لكن الجدير بالذكر أن الحال لم يختلف كثيرًا مع المؤرخين في العقود الأخيرة أيضًا من عصرنا الراهن.

ورغم كل الصعوبات التي قد تبسطها "ثورة العقل" أمام المؤرخ، فإنه لا يمكن إنكار أن نقطة التحوُّل الكبرى التي أدت إلى صعود قيم الديمقراطية والمساواتية والحرية الشخصية إلى موقع الصدارة في المنظومة القيمية الغربية كانت تلك الفترة الممتدَّة من السنوات السابقة على الثورة الأمريكية مباشرةً، ولنقل حوالي عام ١٧٧٠م، وصولًا إلى عام ١٧٨٩م. ورغم تغاضي العديد من المؤرخين عنها، فقد كانت الانتصارات الفكرية المدهشة للفلاسفة الفرنسيين الراديكاليين [radical *philosophes*] خلال هذين العقدين المحفوفين بالصراعات والنزاعات المريرة، بالإضافة إلى أهمية انتشار الأيديولوجيا المساواتية في فرنسا وهولندا قبل أحداث ١٧٨٩م، كانت من العوامل التي لا يمكن فصلها عن واقع الحراكات الثورية التي عصفت بالمنطقة آنذاك، بحيث يجب على هذه الجزئية التاريخية عاجلًا أم آجلًا أن تكون في صدارة المساعي الجادَّة الرامية إلى مساءلة أصول الديمقراطية والمساواتية الحديثتَيْن.

لكن الثورة الفرنسية، التي اندلعت في أعقاب الثورتَيْن الأمريكية (١٧٧٦-١٧٨٣م) والهولندية (١٧٨٠-١٧٨٧م) وتقاطعت معهما على أكثر من صعيد، لم تكن حدثًا محليًّا يخصُّ تلك الدولة دون غيرها كما يعتقد جلُّ المؤرخين والفلاسفة. فقد كانت الثورة الفرنسية -على منوال الموجة الثورية التي عمَّت ضفتي الأطلسي- نابعةً بشكل رئيس من نقلة عامَّة في الرؤى والأفكار والعقليات تصاعد زخمها في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر. نرى هذه النقلة متجسِّدة في اقتناع جلِّ النُّخب المتعلِّمة على ضفتَي الأطلسي بأن "بؤس أوضاع الإنسان الرازح تحت وطأة أنظمة الحكم الملكية والوراثية لا يترك مجالًا للشكِّ في فسادها، وأن الضرورة أصبحت مُلحَّة لثورة شاملة في مبادئ الحكومات وكيفية تكوينها"، كما رأى توماس بين[١].

لم تختلف الأفكار الكامنة وراء الثورة الفرنسية -في صميمها- مع تلك التي

---

(1) Paine, *Rights of Man*, 143, 172–73.

ألهمت التنوير الجذري الأنجلو-أمريكي، أو الفصيل الراديكالي من الحركة الديمقراطية الهولندية في ثمانينيات القرن الثامن عشر وتسعينياته (بقيادة شخصيات مثل: سيريسييه (Cerisier)، وبابيه (Paape)، وباولوس (Paulus)، وفريده (Vrede)، وإيرهوفن فان دام (Irhoven van Dam))، التي لا تقلُّ أهميةً عن نظيرتيها الأنجلو-أمريكية أو الفرنسية، ولا سيما من جهة اشتراكها في أيديولوجيا "العقل" التنويرية الراديكالية التي انتشرت في خطابات العديد من القادة الديمقراطيين الثوريين في فرنسا (على سبيل المثال: ميرابو (Mirabeau)، وسييز (Sieyes)، وبريسو (Brissot)، وكوندورسيه وكلوت (Cloots)، وفولني (Volney)، وماريشال (Maréchal)، وكاباني (Cabanis)، وغيرهم من غرماء روبسبيير المناهضين لأفكار روسو). من هنا، فلا عجب في كون توماس بين ومواطنه الراديكالي جول بارلو (Joel Barlow) (١٧٥٤-١٨١٢م) قد أطلقا على الثورة الفرنسية اسم "الثورة العظمى" أو "الثورة الشاملة" ["General Revolution"]، حيث كانت الأيديولوجيا الديمقراطية المُحرِّكة لتلك الثورة في الأعوام ١٧٨٩-١٧٩٢م لا تُحَدُّ بحدود فرنسا الجغرافية.

كانت الثورة الأمريكية مصدرَ إلهامٍ رئيسًا للديمقراطيين الفرنسيين والهولنديين والألمان والبريطانيين على حدٍّ سواءٍ، غير أنها تبدو كثورة مُجهَضة ومُختلَّة بطريقة تبعث على الاستياء إذا ما قاربناها من منظور التنوير الجذري. يقول بيير بريسو دو وارفيل (Pierre Brissot de Warville) (١٧٥٤-١٧٩٣م)، القيادي الثوري الفرنسي، في نصٍّ له يعود إلى ما قبل الثورة (تحديدًا إلى عام ١٧٨٣م)، إن التاريخ لم يضع بلادًا قطّ في وضعٍ مثاليٍّ لتحقيق تحوُّل شامل في النظام القديم السائد كما كان يحدث آنذاك في أمريكا، لكنه يعود فيتساءل: هل يرغب الأمريكان باتخاذ الخطوات الجريئة اللازمة للقضاء على نظام الامتيازات والرُّتب، حيث يقوم بسنِّ القوانين مشرعون لا همَّ لهم سوى ترسيخ نفوذهم وتحقيق مصالحهم الشخصية فوق مصلحة الجميع، واستئصال التعصُّب الديني الذي امتدَّ إلى "العالم الجديد" عبر أذرع الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية؟ هل سيقوم الأمريكان بإبطال الاستبداد القائم منذ القِدم بمباركة الأديان واعتماد "المبادئ التي أقرَّها العقل" فحسب[2]؟

(2) Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Correspondance universelle sur ce qui interésse le Bonheur de l'Homme et de la Société* ("Londres" [Neucha^tel], 1783), 5:295–97.

مهما يكن، فإن الراديكاليين المذكورين أعلاه بشتَّى أطيافهم لم يألوا جهدًا في الإعلان عن أوجه القصور التي عاينوها في الثورة الأمريكية، ولا سيما في الطرف الأمريكي كلّ من بنيامين راش (Benjamin Rush) وبارلو وروبرت كورام، وتوماس جيفرسون إلى حدٍّ ما. وربما كان إخفاق الثورة الأمريكية في تحرير المُستعبَدين القضية الأبرز من بين تحفظاتهم العديدة واللافتة، فهؤلاء لم ينالوا من الحرية شيئًا في الولايات الجنوبية، بينما مُنحوا قسطًا مشروطًا من الحقوق والحريات في الشمال، رغم توقعات كوندورسيه بأن إلغاء العبودية آتٍ عمّا قريب في نيويورك ونيوجيرسي وغيرهما من الولايات الشمالية، وأن "هذه اللطخة توشك أن تزول عن صفاء القوانين الأمريكية"[٣]. وحتى في ولاية بنسلفانيا، حيث تتركّز طائفة الكويكريّين (Quakers) التي أطلقت حركة إلغاء الرقّ في ستينيات القرن الثامن عشر بنجاح مشهود، فإن تحرير الرقيق -وَفْقَ قانون ١٧٨٠م- لم يكن ساري المفعول إلّا للأجيال القادمة، ولم يكن المُستعبَدون آنها مؤهلين للعتق إلّا بعد تجاوز سن الثامنة والعشرين[٤].

أما في نيويورك، فقد ظلَّ الرقيق رازحين تحت نِير الاستعباد، بل إن تجارة الرقيق ظلَّت مستمرة[٥]. وفي نيوجيرسي، نجد جون ويذرسبون (John Witherspoon) (١٧٢٣-١٧٩٤م)، الفيلسوف ورئيس كلية نيوجيرسي (جامعة برنستون حاليًا) وأحد الموقّعين على إعلان الاستقلال، يرفض في عام ١٧٩٠م المصادقة على التحرير الإلزامي والفوري لمن تبقى من الرقيق[٦]. بينما آثر جورج واشنطن -الرئيس الأول للولايات المتحدة- الحفاظ على من استعبدهم في عقاراته بولاية فيرجينيا (وملاحقة الفارّين منهم) إلى حين قراءة وصيته بعد مماته،

---

(3) Antoine-Nicolas, marquis de Condorcet, “Réflexions sur l’escalavage des négres” (1781), in Condorcet, *Oeuvres complétes*, ed. L. S. Caritat et al. 21 vols. (Brunswick and Paris, 1804), 11:83–198; here 249–50.

(4) Hugh Thomas, *The Slave Trade* (New York, 1997), 480, 501.

(5) Ibid.; Condorcet, “Réflexions,” 308.

(6) John Witherspoon, *Lectures in Moral Philosophy*, ed. V. L. Collins (Princeton, 1912), 73–74.

حيث نصَّ على تحريرهم، بدلًا من أن يكون نموذجًا يُقتدى به والدعوة علنًا إلى القضاء على العبودية. وفي أثناء حياته، لم يدعم واشنطن فكرة تحرير جميع الرقيق في المستقبل إلَّا بعيدًا عن الأضواء وبفتور ملحوظ، نائيًا بنفسه عن الجدل الشرس الذي احتدم في أثناء ولايته بين الداعين للقضاء على الرق وملَّاك الرقيق[٧].

يُعَدُّ بنيامين راش (Benjamin Rush) (١٧٤٦-١٨١٣م) -وهو من مواليد فيلادلفيا- الناشط الأول من دعاة المساواة ومناهضة العبودية على أُسس أيديولوجية في أمريكا، وقد شرع في مهاجمة مؤسسة الرق قبل الثورة الأمريكية بسنواتٍ عن طريق منشوره الذي حمل عنوان: "**خطاب إلى سكَّان المستوطنات البريطانية في أمريكا حول مسألة الرق**" (*Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, upon Slave-Keeping*) (١٧٧٣م). شارك راش في تأسيس "**جمعية بنسلفانيا لدعم القضاء على العبودية ومساعدة الزنوج الأحرار المستعبدين خارج إطار القانون**" (Pennsylvania Society for Promoting the Abolition of Slavery and the Relief of Free Negroes Unlawfully Held in Bondage) في عام ١٧٧٤م. ورغم أنه عُرِف بحماسه التبشيري في صباه، فإن تحرُّريته الراديكالية لم تنبثق عن خلفيته الدينية (التي سرعان ما انصرف عنها ليعتنق مذهبًا مسيحيًّا بالغ التهميش)، بل كانت نتاجًا للأفكار التنويرية التي امتصَّها بنهمٍ أيام دراسته في إدنبره ولندن وباريس في الفترة ١٧٦٦-١٧٦٩م، حيث التقى بهيوم وديدرو والنسوية الشهيرة كاثرين ماكولاي وغيرهم من أعلام التنوير، وتوجَّه إلى اعتناق الأفكار الراديكالية بعد أن قضى بالريبة والتشكيك على كامل ثقته بالفكر السياسي السائد، حتى بات ينكر كلَّ ما تعلَّمه فيما مضى في موطنه أمريكا[٨].

التزم راش بالدفاع عن المبادئ التقدُّمية في الأحوال الدنيوية على قاعدةٍ من الحرية والمساواة والإخاء يشترك فيها جميع بني البشر، وكان في ذلك متأثرًا بأفكار جون لوك وسيدني ومونتسكيو وهلفيتيوس، وأعجب إعجابًا خاصًّا -كما كان

(7) Fritz Hirshfeld, *George Washington and Slavery* (Columbia, Mo., 1997), 5–6, 190–92.

(8) D. J. D'Elia, *Benjamin Rush: Philosopher of the American Revolution* (Philadelphia, 1974), 32–33, 66–67.

الحال مع بريستلي وبرايس- بأفكار الفيلسوف ديفيد هارتلي، إلَّا أنه -أسوةً ببرايس مرةً أخرى- رفض أن يكون العقل وحده -دون مُعين- المصدر الحصريَّ للحقيقة. أصبح راش بعد عودته إلى موطنه في بنسلفانيا مصلحًا سياسيًّا وطبيبًا معروفًا، ومن جهة الدين فقد نافح منذ عام ١٧٨٠م عن المذهب "الخلاصي" ["Universalism"] القائل بشمول الخلاص الأخروي لجميع الأنفس بغض النظر عن معتقداتهم وسلوكياتهم، وهو المنهج اللاهوتي الوحيد الذي يقرُّ بتساوي جميع الأنفس، ويعدُّ توحيد الطوائف المسيحية كافَّة مقدمةً ضروريةً للقضاء على المسيحية "الفاسدة" والعمل على تحقيق المصالح الإنسانية الكبرى(٩). وأسوةً بالتوحيديين [Unitarians] الذين كان مقربًا منهم، شدَّد راش على التزامات المرء تجاه الجنس البشري بأكمله، مناهضًا أشكال اللاهوت كافَّة التي تفضي إلى تقسيم المسيحيين إلى طوائف مستقلَّة. وهكذا أدت مساعي راش لتوحيد العقل بالدين إلى التفافه عمليًّا حول جميع أوجه اللاهوت التقليدية.

لا يقلِّل من شأن فشل الثورة الأمريكية في القضاء على الرق، ومن أهمية ذلك للفكر الراديكالي هناك عمومًا، أن توماس بين وراش وغيرهما اعتبروا ذلك الفشل الأكبر لتلك الثورة لا فشلها الوحيد. فقد التفت الراديكاليون إلى تجاهل الثورة الشنيع لأوضاع السكَّان الأصليين، فضلًا عن فشل الثورة في تكريس مبادئ التسامح وحرية الضمير في المدن الأمريكية الصغرى، الأمر الذي أثار حفيظة العديد من الحلقات التنويرية الراديكالية والمعتدلة في ذلك الحين(١٠). كما اعترض الراديكاليون بأن الدستور الفدرالي الجديد يمنح سلطاتٍ مبالغًا فيها لرئيس الدولة، وفسَّروا ذلك على أنه عائقٌ وُضِع عن قصدٍ للحدِّ من تأثير الزخم الديمقراطي في الثورة. وبالإضافة إلى ذلك، تحفَّظ راش وكورام على الفشل الذريع للثورة في تدشين نظام تعليم ابتدائيّ إلزاميّ للجميع من أجل مكافحة الأُميَّة وتعزيز الوعي اللازم لتفعيل الحقوق الديمقراطية على أكمل وجه. فقد كان المجتمع في أمسِّ الحاجة إلى رعاية التعليم -وفقًا لراش- لكي تتناغم "إرادات الشعب" بعضها مع

(9) Ibid., 88–90.

(10) Turgot to Price, 22 March 1778, printed in Honoré Gabriel, marquis de Mirabeau, *Considérations sur l'Ordre de Cincinnatus* ("Londres," 1784), 197.

بعض، ومن أجل "تحقيق الانتظام وتوحيد كلمة الحكم"، والدفع إلى الأمام بمبادئ الثورة الحقيقية[١١]. لكن الواقع هو أن معظم الأمريكيين قد اعتبروا الثورة ناجزةً مع اعتراف بريطانيا باستقلال الولايات المتحدة عام ١٧٨٣م، وهو موقف الآباء المؤسسين من أمثال جون آدامز (John Adams) (١٧٣٥-١٨٢٦م) وألكسندر هاملتون (Alexander Hamilton) (١٧٥٥-١٨٠٤م). أما موقف الراديكاليين، فيلخِّصه راش في رسالة له إلى برايس: "بقي أن نحقِّق ثورةً في المبادئ والرأي والسلوك، لنبعثها على الانسجام مع أشكال الحكم التي قمنا باعتمادها"[١٢].

كما ظهرت في المجتمع الأمريكي منذ البداية علاماتٌ واضحةٌ -ومُنفِّرة للتنويريين من أمثال ديدرو وبريسو وميرابو وراش وبارلو- على الجنوح نحو تشجيع بروز طبقة أرستقراطية جديدة، وإن لم تحمل ذلك الاسم. ففي نصٍّ أرسله لكتاب الأب رينال: "**التاريخ الفلسفي لجزر الهند**" (*Histoire philosophique des deux Indes*) بُعيد انطلاق الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م، يقف ديدرو محذرًا الثوار من مغبَّة السماح لتفاوت الثروات بالاتساع في العالم الجديد بعد نجاح الثورة، وحضَّهم على "اتقاء شرِّ تفاوت الثروات إلى الحدِّ الذي ينقسم معه المجتمع إلى ثلَّة من المواطنين المترفين وسواد أعظم يرزح تحت وطأة البؤس والشقاء، وهو وضع يعزِّز بدوره من تجبُّر الفئة الأولى وتمادي الثانية في الهوان"[١٣]، أي إن الثورة التي دعاها ميرابو بـ"الأروع" من بين الثورات والوحيدة التي يمكن للفلسفة مناصرتها، سوف يكون مآلها الفشل؛ إذ ستقوَّض أكبر مبادئ الجمهورية الديمقراطية، وهو مبدأ المساواة.

وبحلول عام ١٧٨٤م، برزت إلى السطح مخاوفُ من التفاف طبقة من النبلاء التقليديين على السلطة والاستيلاء عليها، وذلك عبر مبادرة أطلقها عددٌ من ضباط واشنطن المتمرسين، بدعمٍ من هاملتون المعروف بمحاباته للإنجليز، لتشكيل اتحاد دائم للضباط بشاراته وزيّه ومراتبه المستقلة، تحت مسمَّى "منظمة

(11) D'Elia, *Benjamin Rush*, 70–71, 75, 81; Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York, 1976), 235–36.

(12) D'Elia, *Benjamin Rush*, 91–92, 101.

(13) Denis Diderot, *Oeuvres complétes*, ed. R. Lewinter. 15 vols. (Paris, 1969–1973), 15:547.

سنسناتوس" (Order of Cincinnatus). وقد تراجع واشنطن عن دعمه المبدئي لتشكيل الاتحاد (بعد أن قبل بأن يكون رئيس الاتحاد الأول) بعد أن أثارت الفكرة جدلًا واسعًا، بينما حُمِل ميرابو على التصريح بأن الولايات المتحدة الفتيَّة لا تتمتَّع بعدُ بالوعي اللازم تجاه المخاطر التي تشتمل عليها أيُّ محاولة لاسترجاع مظاهر الحياة الأرستقراطية، حيث لا يمكن للقوة العسكرية أو ملكية الأراضي أن تصبح قاعدةً للامتيازات الاجتماعية في جمهورية مستنيرة[14]، بل إن التعقُّل والفضيلة هما معايير الوجاهة الوحيدة التي يعرفها العالم والوحيدة التي تليق بمجتمع مستنير.

واعتبر ميرابو أن التهديد الرئيس للمساواة في الولايات المتحدة يتمثَّل في التقاليد والآراء المسبقة (العزيزة على القلب والعالقة في الأذهان) التي ورثوها عن الإنجليز، وأكبرها عشق الأمريكان العجيب للأرستقراطية بشتَّى أشكالها، الرسمية وغير الرسمية، واحترامهم منقطع النظير للمحامين، بل استعدادهم الغريب لدفع رسومهم الباهظة[15]. ويستدرك ميرابو قائلًا -في هذا النص السابق على الثورة الفرنسية بخمس سنواتٍ- إن الإذعان لأمر الأشراف والنبلاء قد يكون مهمًّا لنمط الحكم الوراثي القديم، لكنه قائم في المحصلة على "تحيُّز بربريّ وأحمق"[16].

بناءً على ما تقدَّم، وبالنظر إلى الالتزام الذي أظهره التنوير المعتدل بالحفاظ على الامتيازات والرُّتب التقليدية والنظام الملكي، ودعوة أمثال هاملتون إلى ذلك صراحةً حتى في أمريكا، يمكننا القول بأن الاتجاه الغالب على الثورة الأمريكية، وعلى جميع الآباء المؤسسين الذين حبَّروا الدستور باستثناء جيفرسون، كان في صفِّ التنوير المعتدل، لا التنوير الجذري. فبينما اكتفى أتباع التنوير المعتدل بالعمل داخل إطار الدولة الواحدة، نشط التنويريون الجذريون على ضفتي الأطلسي، وقارعوا مواطن النظام القديم في كلٍّ من أوروبا والكاريبي وأمريكا

---

(14) [Mirabeau], *Considérations*, 2–3, 14; Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (1992; repr. New York, 1993), 205–7, 241, 263, 280; Livesey, *Making Democracy*, 26.

(15) [Mirabeau], *Considérations*, 19, 50–51.

(16) Ibid., 19.

اللاتينية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وقدَّموا نقدًا كليًا لـ"الثورة الكبرى" الآخذة بالانتصار في أمريكا الشمالية. هكذا نقف على العديد من الشخصيات الراديكالية التي عارضت استمرار نظام العبودية في الكاريبي، وأيضًا على تكريس الحكومة البريطانية -التي تولَّت مقاليد السلطة في كندا منذ عام ١٧٦٣م- لنظام الامتيازات والإعفاءات الأرستقراطية والإكليروسية التي استحدثتها السلطات الفرنسية السابقة في البلاد. وقد طمح الراديكاليون إلى استمرار الثورة الأمريكية داخليًا، وأنها ستدفع بالعجلة الديمقراطية إلى الأمام في أوروبا والهند الغربية وأمريكا اللاتينية وغيرها من أماكن[١٧].

ورغم كون التنوير الجذري ظاهرة "أطلسيَّة" مبدئيًا، فإن الجدل المحتدم بينه وبين التنوير المعتدل امتدَّ ليمسَّ الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية كافَّة -أي روسيا والبرتغال والدنمارك وهولندا، ناهيك عن بريطانيا وإسبانيا وفرنسا- التي لم تكتفِ بتدعيم مختلف أشكال التراتبيات الاجتماعية القديمة، بل نشطت أيضًا في خلق تراتبيات تسلُّطية جديدة. فعلى سبيل المثال، استمرَّ التاج الروسي ونبلاؤه في الاستيلاء على مساحات شاسعة من الأراضي. ونجد مثالًا آخرَ في السير ويليام جونز (Sir William Jones) (١٧٤٦-١٧٩٤م)، أحد أعلام التنوير المعتدل في بريطانيا، الذي شدَّد في ثمانينيات القرن الثامن عشر على أن الولاية القضائية البريطانية على كالكوتا تهدف إلى "حماية الرعايا البريطانيين القاطنين في الهند، على أن يكون حكمهم وفقًا للقانون البريطاني، وعلى أن يتمَّ السماح للسكَّان الأصليين في هذه الأقاليم المهمَّة بالعمل وفقًا لقناعاتهم المدنية والدينية المسبقة، وممارسة أعرافهم الخاصة دون تدخُّل"[١٨]. وقد عنى ذلك تكريس نظام الطبقات الذي عرفته الهند، ناهيك عن العديد من الأعراف والسلوكيات والتشريعات التمييزية الأخرى، الأمر الذي أثار حفيظة المفكرين الراديكاليين.

---

(17) See, for instance, Condorcet, “Réflexions,” 251–55.

(18) Sir William Jones, *A Discourse on the Institution of a Society for Enquiring into the History, [. . .] Arts, Sciences and Literature of Asia, delivered at Calcutta, 15 January 1784* (Calcutta, 1784), 20.

تتجسَّد القاعدة السياسية الرئيسة لفكر الفلاسفة الفرنسيين الراديكاليين (*philosophes*) في ضرورة طرح المُشرّعين لكافة الاعتبارات اللاهوتية جانبًا من أجل تحقيق نظام الحكم الأمثل، الرامي إلى التوفيق بين مخرجات التعليم والمصلحة الفردية والخصومات السياسية والقيم الأخلاقية للمجتمع وبين المصلحة العامة، كما يقول هلفيتيوس[19]، ما يفضي إلى ضرورة تشكيل إطارٍ أخلاقيّ وقانونيّ مشترك وجامع لأطياف المجتمع كافّة. ولمّا كان نظام الامتيازات والتفاوتات الشاسعة في الثروات والمكانة الاجتماعية هو المسيطر، ولمّا كانت السلطات الملكية والأرستقراطية والإكليروسية هي الممسكة بزمام الأمور في أوروبا (ناهيك عن كندا والكاريبي والبرازيل وأمريكا اللاتينية والصين والهند البريطانية)، فإن النتيجة الطبيعية للحجج التي تقدَّم بها الفلاسفة الراديكاليون الفرنسيون حول نظام الحكم الأمثل لا بدَّ أن تفضي إلى استنتاجين: **الأول أن** جميع أشكال الحكم القائم لم تعد مقبولة، **والثاني أن** مبادئ "الفلسفة الحديثة" ("*la philosophie moderne*") هي الوحيدة القادرة على الكشف عن ملامح الحكم الرشيد والقيم الاجتماعية المرتبطة به.

إذن، كان التنوير الجذري هو المصدر الرئيس للخطاب الحماسي المنادي بالديمقراطية والمساواة لعقدين من الزمان سَبَقا اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وخاصةً من قِبَل أتباع ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ، وعلى رأسهم ميرابو وبريسو وكوندورسيه وسريسييه ورينال وميرشال وكلوت وفولني، وعلى الطرف الأنجلو-أمريكي كلٌّ من جيفرسون وتوماس بين وبريستلي وبرايس، فضلًا عن غيرهم من الكتّاب البريطانيين والأمريكان والهولنديين والألمان والفرنسيين. فقد شكّلت خطابات هؤلاء وكتاباتهم تيارًا جارفًا من الأيديولوجيا الديمقراطية امتلأت به مئات المنشورات والرسائل، وتفتقت عن لغة جديدة كليًّا للحديث عن الحرية ومحاربة الاستبداد وحقوق الإنسان. وكان هذا السيل المتدفّق من فكرٍ وكتابةٍ -كما تشير الأدلّة- هو العامل الأكبر والأكثر حيويةً في رسم ملامح التيار الديمقراطي الذي نستشفّه في كلٍّ من الثورة الأمريكية والهولندية (١٧٨٠-١٧٨٧م) وصولًا إلى الذروة في الثورة الفرنسية.

---

(19) Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme*. 2 vols. (1773; repr. Paris, 1989), 2:917.

قد يستغرب القارئ هذا التحليل، لكن الأمر لم يكن خافيًا عن معظم مَنْ عاصروا "الفلسفة الحديثة" (كما سُميت تندُّرًا في بريطانيا أواخر القرن الثامن عشر) أنها كانت المُحرِّك الرئيس للعملية الثورية. فهاهو كوندورسيه -مثلًا- يقرُّ بأن "الفلسفة" كانت هي السبب في اندلاع الثورة، وأن الفلسفة وحدها هي القادرة على إشعال مثل هذه الثورة التي لا يمكن أن تتمَّ إلَّا عبر إحداث تغييرٍ فوريّ وشامل ومعمّق في التفكير بالمبادئ الأساسية للسياسة والمجتمع والأخلاق والتعليم والدين والعلاقات الدولية والاستعمار والتشريع. وقد تمتَّعت هذه النظرة بشعبيَّة واسعة في أوساط المفكرين التنويريين حتى أواسط القرن التاسع عشر، قبل أن تتعرَّض للتعتيم عن طريق المسلَّمات الماركسية القائلة بأن التغييرات الطارئة على البنية الاجتماعية الأساسية هي وحدها القادرة على إنتاج التحولات الكبرى في الفكر، ومن ثَمَّ زاد التعتيم عن طريق النزعات الوثوقية المعادية للفكر التي روَّج لها ألفرد كوبان Alfred (Cobban وغيره في منتصف القرن العشرين، وأخيرًا مع صعود تيارات ما بعد الحداثة، حيث اشتركت هذه المدارس المتباينة جميعًا في إصرارها على استحالة أن يكون للأفكار والسجالات الفكرية دورٌ أساسيٌّ في تكوين التحولات الاجتماعية.

لكن الأفكار -كما يتضح مما تقدَّم- لم تكن وحدها التي أشعلت فتيل الثورة، فقد كان النظام القديم ماضيًا في الاستيلاء على مساحات شاسعة من "العالم الجديد" -حتى بعد انتصار الثورة الأمريكية- تحت إمرة النبلاء والأمراء، حيث بقي النظام القديم مبنيًّا على التفاوت الشديد في الثروات وتكريس الامتيازات الخاصة عن طريق القانون والأنظمة التشريعية بالغة القِدم، ناهيك عن التمييز المُمأسَس ضد الأقليات الدينية والمثليين. كما شهدت المنطقة تضييقًا متماديًا على الصحافة والنشر عن طريق الرقابة الشديدة في فرنسا، وكان الحال أسوأ في إيطاليا وإسبانيا والبرتغال وأمريكا اللاتينية والإمبراطورية النمساوية، وانتشر الإقطاع في جلِّ أوروبا الشرقية. بينما أُعدم المئات من الرجال في هولندا في ثلاثينيات القرن الثامن عشر خلال موجة استهدفت مكافحة "جريمة" المثلية الجنسية، واعتبرت النساء دون الرجال قانونيًّا في كل مكان، حيث وجب عليهنَّ الخضوع أولًا لسلطة الأب وثانيًا لسلطة الزوج، و"ظل الرجال يصورونهنَّ كجنس لَعوب تافه، بل إنهنَّ لم يسلمن من التهكُّم والدونية حتى من الكتَّاب الرامين إلى

إصلاح أحوالهنَّ"، حسب ماري وولستونكرافت[٢٠]. أما الزواج، فقد كان بمثابة الفخ الذي يلزم المرأة قانونيًا بالخضوع للرجل، وإن كانت من الطبقات المرفَّهة، ما دعى وولستونكرافت إلى الإقرار: "إنها حقيقة مُحزِنة -لكنها إحدى نتائج الحضارة!- أن النساء المحصنات هنَّ الأكثر عرضةً للقهر. وفيما عدا القلَّة التي تتفوَّق في تفكيرها على تفكير الدهماء من رجال ونساء، فإن المرأة -لفرط معاملتها ككائن مُحتقَر- سوف تنظر إلى نفسها أيضًا ككائن محتقر"[٢١].

إذن، لقد مثَّل القضاء على أركان القهر والتعصُّب هذه مشروعًا جبارًا، إلَّا أن مجريات الثورة الأمريكية أوحت ببعض المخرجات التي يمكن أن تنجم عن "ثورة العقل" المطلوبة، فقد لاحظ الكتَّاب الأوروبيون ممَّن قاموا بزيارة الولايات المتحدة في العقدين اللاحقين على الثورة -ومن بينهم بريسو وفولني- أن الجميع هناك كان يتمتَّع بقسطٍ من الكرامة والرفاه والحرية وإن قلَّ، بينما ما زال معظم النساء والرجال في أوروبا يقضون حياتهم في المعاناة والكدح في أوضاع مزرية، الأمر الذي عُدَّ دليلًا في حدِّ ذاته على أن الفقر والبؤس والهوان والقهر الذي عانى منه جلُّ السكان في أوروبا لم يكن بالقدر المحتوم، بل كان أمرًا يمكن تلافيه، وهو ما أنكره أعلام التنوير المعتدل بشدَّة، إذ كيف يمكن للنظام الذي فرضه الله أن ينحدر بالشعوب إلى الحضيض دون سبب مُلزِم؟ فهاهو فولتير -مثلًا- في عام ١٧٧١م لا ينكر انقسام المجتمع إلى قلَّة ثريَّة آمرة وأكثريَّة فقيرة خاضعة، لكن ذلك لم يعنِ في نظره أن تلك الأكثرية تتعرض للقهر والاستغلال، فالرُّتب الاجتماعية والوجاهة والسُّؤدد وتفاوت الثروات هي ببساطة من مكونات الحياة البشرية، وعلى الأغلبية أن تكدح من أجل أن تعيش، وطالما كانت تكدح فإنها لا تملك متسعًا من الوقت للإحساس بالبؤس، فالإنسان لا يستشعر بؤس حاله إلَّا عندما يُنتزَع مما اعتاده من معاش وآراء، وعندها تبدأ المشاكل[٢٢]. وبناءً على ذلك، وقف فولتير ضد مساعي "الفلسفة" لتنوير السواد الأعظم من الناس.

---

(20) Mary Wollstonecraft, *Political Writings*, ed. J. Todd (Toronto, 1993), 78.

(21) Ibid., 239.

(22) Voltaire, *Questions sur l'*Encyclopédie, *par des amateurs*. 9 vols. n.p. ([Geneva?], 1770–1772), 5:83–89.

لا شكَّ أن الموقف المعتدل كان صاحب الكلمة الكبرى في جميع أنحاء أوروبا ولدى أطياف المجتمع كافَّة: فالدنيا وكل ما فيها من صُنع الله تعالى، بما في ذلك النظام الاجتماعي القائم. ووفقًا للعديد من الكتَّاب والمفكرين في ألمانيا واسكندنافيا وروسيا ممَّن تأثروا بأفكار ليبنتز وكريستيان فولف (Christian Wolff)، فإن الله قد نسَّق الكون بأفضل طريقة ممكنة. إلَّا أن الأصوات بدأت تتعالى في سبعينيات القرن الثامن عشر متفقةً مع المبدأ الأساسي للتنوير الجذري، القائل بأن المجتمع في وضعه القائم لا يعدو أن يكون مسرحًا للفوضى والحرمان، ومُطالبةً بفهم الأسباب التي أدت إلى هذا المآل وسُبل التغيير المتاحة. لذا نقف على هولباخ متسائلًا: أي سبيل بقي لعلاج "الفاقة الاجتماعية العامة"، حيث تتكالب شتَّى العوامل لإدامة الفوضى والبؤس المستشريَيْن، سوى إسقاط النظام الفاسد عن بكرة أبيه بكل ما يحويه من رتب وامتيازات خاصة وتحامل على الفئات الاجتماعية الأضعف، واستبداله بنظام أكثر عدالة؟ وليس هناك إلَّا طريق واحد لتحقيق هذا الهدف، ألَا وهو محاربة "الباطل" والانتصار لـ"الحق". يقول هولباخ: "إذا كان الباطل -كما تشير جميع الأدلَّة- مصدرَ جميع الشرور على وجه الأرض"، أي إذا كان الإنسان أثيمًا متزمِّتًا مقهورًا فقيرًا بسبب أفكاره الباطلة عن سعادته الخاصة وعن كل ما يحيط به، فلا يمكن التصدي لأوجه الخلل في المجتمع إلَّا عبر مقارعة "الباطل" بشجاعة وتصميم، وتوعية الناس بمصالحهم الحقيقية، ونشر الأفكار المستنيرة. وإذا بات الخلل متجذرًا في بنية المجتمع، وناجمًا عن شيوع العقليات الجاهلة والساذجة التي تسارع إلى المصادقة على كل ما تتفوَّه به السلطة، فإن "الفلسفة" لا تصبح حينئذ أنجعَ السُّبل،، بل السبيل الأوحد الكفيل بتحقيق الثورة المباغتة والشاملة المنشودة[٢٣].

هكذا أصبح تعليم الجماهير بمثابة الخطوة الأولى نحو إعادة إحياء المجتمع على أُسس أكثر إنصافًا. وقد أدرك هلفيتيوس -وكان من أكبر الدعاة لتوسُّل التعليم كأداة لتحقيق الثورة- أن تكريس نمط التعليم العمومي الإلزامي المطلوب

(23) d'Holbach, *Systéme social*, 551–52; Paul Thiery, baron d'Holbach, *Systéme de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral*. 2 vols. ("Londres" [Amsterdam], 1770), 2:61–66.

لـن يُكتَـب له النجـاح إلَّا إذا تزامن مع ثورة سياسـية شـاملة، وأن النتيجة المُثلى لمثل تلك الثورة في دولة بحجم فرنسا ستكون إما جمهورية فدرالية أو رابطة من حوالي عشـرين جمهورية صغيرة تربطها قوة دفاع موحَّدة. وما إن يجري اعتماد نظـام الحكم المناسـب والتشـريعات الملائمة، حتى يجنـح المواطنون من تلقاء أنفسـهم نحـو تحقيـق الصالـح العـام، ودون التضحيـة بحرياتهم الشـخصية في تحقيـق مآربهـم الخاصـة فـي عيـش حيـاة كريمـة[٢٤]. وهكـذا كان هـدف هلفيتيوس الأسـمى أن يصوغ منظومةً من التشـريعات والمؤسسـات التي سوف تربـط المصلحـة الخاصـة بالصالـح العـام، لكـي "تنبـع الفضائـل مـن مصالـح الأفراد الخاصة"[٢٥].

نسـتنتج ممـا تقدَّم أن الفلاسـفة الراديكاليـين الفرنسـيين (*philosophes*) كانوا أكثـر من "رؤوس أحزاب"، كما كان يحلو لروسـو الاسـتخفاف بهم[٢٦]، لا يرمون إلَّا لتغييـر الآراء بحيـث يـزداد نفوذهم في المجتمع: فقد كانـوا أيضًا ثوريين بالغي الدهـاء والوعـي. يلاحظ هولباخ -أسـوةً بهلفيتيوس وبفولتير- أن سـدنة العروش والهيـاكل والامتيـازات -أولئك الذيـن دعاهم بـ"أعداء العقل"- مـا انفكوا يتهمون "الفلاسـفة" بإثارة الشـغب والتمرُّد والدعوة للعصيان والخروج على السـلطة. لكن فـي حيـن دفع فولتير هذه التهمة بالإصرار على أنه ليس هدف الفيلسـوف المُصلِح أن يكـون تخريبيًّـا، فقـد قضـى ردُّ هولباخ بأن "المتمرِّد الحقَّ هو الحاكم المسـتبدُّ ومعاونـوه مـن الكهان"، وأن أولئك الذين يكرسـون الظلم فـي المجتمع هم الذين يسـتثيرون حفيظة الفئات الواعية الأمينة من الشـعب لينقلبوا ضدهم وضد سلطتهم الباطلة، وهم الممسكون بزمام السلطة في النظام القديم، وهم من يؤجِّجون مشاعر الكراهية ضد النظام ويدفعون بأبناء المجتمع الصالحين إلى السعي لتقويض أركان السـلطة. وينتهـي هولبـاخ مصرحًا بأن ممارسـات رجـال البلاط والأرسـتقراطيين وكبـار القضـاة -من تملُّق للمسـتبدّ، ومداهنـةٍ للطاغية، وتأييدٍ لمن لا همَّ له سـوى تدميـر الصالـح العام- لا تُعَدُّ امتثالًا لائقًا للسـلطة الشـرعية، بـل إنها خيانة في حق

(24) Helvétius, *De l'homme*, 2:774.

(25) Ibid., 2:767–68.

(26) Rousseau, *Re ̂veries du promeneur*, 31.

الوطن وبني البشر، ومشاركة في الفظائع التي تُرتكَب في كل مكان بحقِّ الجنس البشري[٢٧].

ويحتجُّ هولباخ بأن الخيانة الحقيقية ليست الانقلاب ضد النظام القائم، بل إن الممالأة والتزلُّف اللذين يحيط بهما المتسلقون والدساسون السلطةَ، بدعمٍ من خرافات الكنيسة، هما اللذان يفسحان الطريق لطغيان الأمراء والأرستقراطيين. فالاستبداد وحده، مدعّمًا بالجهل والثقة العمياء، هو الذي يصل بالناس إلى درجة لا يمكن معها سوى رد الصاع بالصاع، والحال أنه عندما يعمُّ الجهل بين الناس فيما يخصُّ الأسباب المؤدية إلى أوضاعهم المزرية، فإنهم سوف يتجهون إلى محض تدمير النظام القائم. ويبقى الواقع أن هؤلاء "الفلاسفة" لم يشجبوا العنف بصريح العبارة. يقول ديدرو: "الثورة مُنقلَبٌ مُفزِع، لكنها السبيل الوحيد للإنسانية التي تجد نفسها رازحةً تحت نِير الاستبداد"[٢٨]. وهكذا امتزجت مساعي التنوير الجذري لتصويب ما وصفه هولباخ بتقصير المعلمين وتجاهلهم لمسؤولياتهم بوصفهم "مرشدين للبشر"[٢٩]، مع فضح دور أولئك المسؤولين في ملء العالم بالتعصُّب والخرافة والقوانين والمؤسسات الفاسدة، عبر الدعوة إلى ثورة فكرية وأخلاقية غايتها إصلاح المجتمع وسعادة الأفراد، امتزجت هذه المساعي منذ سبعينيات القرن الثامن عشر بإدانات عامَّة للطغيان وطموحاتٍ سياسية ثورية لا تُنكَر.

وقد وجدت الدعاية السياسية لـ"الفلاسفة" الراديكاليين وتحريضهم على مؤسسات النظام القديم عمومًا بداياتها في مقالات ديدرو وروسو السياسية المنشورة على صفحات **الموسوعة** (*Encyclopédie*) في منتصف القرن الثامن عشر، لتتصاعد حدَّتُها بعد ذلك بشكل ملحوظ، وانعكس ذلك في سيلٍ من الكتب السِّريَّة السياسية الراديكالية، مثل كتاب بولانجيه متقدِّم الذكر (الذي لم يُنشر إلَّا بعد وفاته) حول أصول الاستبداد في المشرق والصادر عام ١٧٦١م، والذي قام

(27) d'Holbach, *Systéme social*, 554–55; Helvétius *De l'homme*, 2:777.

(28) *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal, Recueil également nécessaire a ceux qui commandent et a ceux qui obéissent*. 2 vols. ("Londres" [Paris?], 1782), 1:112.

(29) d'Holbach, *Systéme social*, 19.

هولباخ بتحريره، حيث يتناول بولانجيه -بطريقة مُقنِعة وسلِسة- الأسبابَ التي أدت إلى خضوع المجتمعات على امتداد التاريخ المسجَّل لأشكالٍ من الحكم الديني، تلاها الحكم الملكي القائم على ادعاء الحق الإلهي، أفضت إلى السحق المنهجي لأشكال الحقوق الفردية والحريات الشخصية كافَّة. وقد تبع هذا الكتاب مقال من أهم مقالات هولباخ في **الموسوعة**، كتبه عام ١٧٦٣م تحت عنوان: "**الممثلون**" (*Représentants*)، حيث يرفض هولباخ في هذا المقال -الذي يُعَدُّ من النقاط المفصلية في تطور الفكر السياسي الثوري الديمقراطي- رفضًا باتًّا جميع ادعاءات النبلاء والإكليروس بتمثيل الشعب والكلام نيابةً عنه[٣٠]. وقد احتوى هذا المقال على عددٍ من الإضافات والتعديلات بقلم ديدرو[٣١]. وتبعه في عام ١٧٦٦م كتاب آخر ذائع الصيت لبولانجيه حمل عنوان: "**كشف أسرار العالم القديم**" (*L'Antiquité dévoilée*).

وقد تزايد الزخم الديمقراطي تزايدًا لافتًا مع صدور كتاب هولباخ: "**نظام الطبيعة**" (*Système de la Nature*) عام ١٧٧٠م. ورغم نشر الكتاب سِرًّا، فإنه تمكَّن من الوصول إلى قطاعات واسعة من المجتمع الأوروبي الغربي، ولا سيما من أصحاب الحرف والنساء، فضلًا عن المثقفين، كما يشير فولتير[٣٢]. تقوم أطروحة هذا النص على مبادئ الميتافيزيقا أحادية الجوهر كما جاء بها هوبز وسبينوزا، والتي تعرَّف إليها هولباخ جزئيًّا عبر كتابات تولاند (Toland)[٣٣]، وكان للكتاب بالغ الأثر في زعزعة المسلَّمات السياسية والفلسفية والدينية المنتشرة في

---

(30) Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *Représentans*, in Diderot and d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, 14:143–46; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962; new ed. Paris, 1995), 120, 432, 538.

(31) John Lough, *Essays on the* Encyclopédie *of Diderot and d'Alembert* (London, 1968), 121, 135–37, 226; Proust, *Diderot*, 120; F. A. Kafker and S. L. Kafker, *The Encyclopedists as Individuals* (Oxford, 2006), 172; Edoardo Tortarolo, *L'Illuminismo* (Rome, 1999), 137.

(32) Voltaire, *Questions sur l'*Encyclopédie, 4:285; R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass., 1982), 141, 199.

(33) Alan Charles Kors, "Les résonances des débats du XVIIe siécle dans la pensée du baron d'Holbach," in *Matérialistes franc,ais du XVIIIe siécle*, ed. S. Audidiére et al. (Paris, 2006), 296, 297.

المجتمع، حتى وصفه أحد المعجبين الراديكاليين -خلال ولاية نابليون- بأنه "الصرح الأعظم الذي أقامته الفلسفة للاحتفاء بالعقل"(٣٤). وسرعان ما أفسح الفكر السياسي الراديكالي المجالَ لسيلٍ عارمٍ من الأدبيات الثورية التي انتشرت كالنار في الهشيم في سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته مع صدور أعمال ديدرو ورينال وهولباخ وهلفيتيوس ومابلي، ومن ثَمَّ ميرابو وبريسو وسيريسييه وكلوت وكوندورسيه وفولني وغيرهم، تلك الأعمال المُحمَّلة علنًا بالمبادئ المساواتية والديمقراطية والمناهضة للاستعمار.

في كتابيه: "**رسالة في التعصُّب**" (*Essai sur les préjugés*) (١٧٧٠م) و"**نظام الاجتماع**" (*Système Social*) (١٧٧٣م)، يحدِّد هولباخ "سلطتَيْن" كانت لهما اليد العظمى في الوقوف ضد استمتاع البشر بالنِّعَم التي يمنحها المجتمع للجميع على حدٍّ سواء، ألَا وهما: الأديان المنظمة والحكومات. فأما الحكومات، فقد أقامت هذا الحاجز عبر تقسيمها للبشر وفقًا لمصالحهم الخاصة، وتقديم سعادة الفئات الحاكمة على مصالح الجميع. ويذكر هولباخ أن المجتمع آنذاك قد فشل فشلًا ذريعًا في تقنين التناغم المنشود بين المصالح المتضاربة إلى درجة أن "بعض الكتَّاب المثبِّطين" -والمقصود روسو- قد توصلوا إلى استنتاج أن الحياة في المجتمع "تناقِض طبيعة الإنسان"، وأن الحلَّ الأجدى هو التخلي عن الحياة الاجتماعية كليًا، وهو بالفعل ما نادى به روسو في كتاباته المتأخرة. لكن مثل هذا الحل باطل في ذاته وفاسد أخلاقيًا، وَفْقَ هولباخ(٣٥)، فإن حال الإنسان لم يتتكس بفعل المجتمع، بل لأن العقل لم يتطور بعدُ إلى المستوى الذي يمكِّن الناس من استغلال اجتماعهم البشري بالصورة السليمة. وهكذا فإن "فساد الشعب" إن هو إلَّا نتيجة ضرورية لتكالب شتَّى القوى والمصالح عليه من أجل إعماء بصائر الناس وإبقائهم في إسار الجهل الطفولي إلى الأبد(٣٦).

---

(34) See the ms. note before the title page of the copy of the *Systéme de la nature* (1770) at Corpus Christi College, Oxford.

(35) d'Holbach, *Essai*, 26–28, 53; d'Holbach, *Systéme social*, 210, 221–22; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 146.

(36) d'Holbach, *Systéme social*, 222.

نحـن -إذن- بـإزاء أيديولوجيا غير مسـبوقة تقول بأن السـعي نحو تحسـين حال البشـر الأخلاقـي والاجتماعي والسياسـي وتجديـده لا يمكن أن يتولّـد إلّا عن طريق ثورة شاملة تقودها "الفلسفة" (*la philosophie*). وغنيٌّ عن القول أن هذه الأيديولوجيا كانـت تتعـارض تمامًا مـع الآراء الاجتماعية والأخلاقيـة المحافظة التـي تبنّاها أمثال مونتسـكيو وفولتير وفيرغسـون وهيوم. فإن أحدًا من هؤلاء المفكرين المحافظين لم يعـدّ المجتمـع نتاجًا لاسـتقطاب شـامل بين فئات متصارعـة، أو صراعًـا فَرَضه جهل الحاكم والمحكوم على دعاة التنوير، وهو جهل وصفه كلٌّ من ديدرو وهولباخ بكونه الأكثر وحشـية وتدميرية وهمجية[٣٧]. يقول هولباخ: "إن النظام السياسـي الذي يدير ظهـره للمبـادئ الأخلاقيـة ويتلقـى التوجيهات مـن المصالح المضـادة كليًّا لمصلحة المجتمـع لا يسـمح بتنويـر بني البشـر لا فيما يخـص الحقوق التي يتمتعـون بها، ولا واجباتهـم الحقيقيـة، ولا غايـات الاجتماع الذي تسـعى تلك المصالـح المضادة إلى كَسْـر شـوكته"[٣٨]. وفـي نهايـة المطاف، فحتى أكثر المسـتبدين "اسـتنارة" مـن أمثال فريدريـك الأعظـم وكاثريـن العظمـى قد تـمَّ الخروج عليهم أو اسـتبعادهم عن سـدَّة الحكم. وأمـا الرُّتب الاجتماعية والامتيازات والإعفاءات الضريبية للأرسـتقراطيين، فإنها تتناقض جملةً وتفصيلًا مع كل مبدأ من مبادئ المساواة والعدالة والأخلاق، بل إنهـا نقيـض "الإرادة العامـة" ككلّ. وفـي هذا السـياق، يسـتبق هولباخ كلًّا مـن ميرابو وبريستلي بسنواتٍ عندما يصرح بضرورة القضاء على الفروق المجتمعية كافَّة القائمة على الرُّتب أو الامتيازات المتوارثة أو أشكال التمييز القانوني[٣٩].

رأى ديدرو وهولباخ أن المسـألة السياسـية الكبرى تتمثّـل في الحؤول دون أن يصبـح المحكوم ضحيةً للحاكم[٤٠]. لكن ما المعيار في هذه المسـألة؟ ففي القرن الثامـن عشـر، رأى العديـد مـن المفكريـن -ولا سـيما التنويريـن المحافظين- أن بريطانيـا تتمتَّـع بنظامِ حكمٍ أفضل بكثيرٍ من بقيَّة الدول. وهاهو فيرغسـون يؤكِّد في نـصٍّ مناهـضٍ للثورة الأمريكية يعود إلى عام ١٧٧٦م أنه "رغم ازدراء برايس"، فإن

(37) Ibid., 69–70; *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 1:25–28.

(38) d'Holbach, *Syśtéme social*, 232–33.

(39) Paul Henri Thiry, Baron d'Holbach, *La politique naturelle* (1773; repr. Paris, 1998), 119–21.

(40) Ibid., 80–81; d'Holbach, *Syśtéme social*, 276.

الدستور البريطاني يبقى متفوقًا على "أيِّ دستور في أيِّ مكان آخر في العالم. وبغض النظر عن الأفكار التحرُّرية السامية التي يجري انتقاده عن طريقها، فالواقع أن هذا الدستور يمنح رعاياه أعلى درجات الحرية وبما لا يقارن مع ما يتمتَّع به أيُّ شعب آخر في العالم"[41]. لكن هذا الرأي لم يلقَ صدًى في أوساط التنويريين الراديكاليين، حيث يقف برايس -مثلًا- منددًا بالصغر المتناهي لحجم الجمهور الانتخابي والشروط التعسُّفية التي تقوم عليها أهليَّة المرء للتصويت - فالجمهور الانتخابي في بريطانيا لم يعدُ ٣٠٠٠٠٠ من أصل سبعة ملايين نسمة، ما دعا برايس إلى إثارة حفيظة فيرغسون بالقول إن الملكية الصرفة ربما كانت أفضل من النظام الفئوي الأرستقراطي الفاسد القائم في بريطانيا[42]. وفي رسالة كتبها جِب في سبتمبر ١٧٨٥م، نجده يستنتج أن الشعب البريطاني قد "بات ضحية لا حول لها ولا قوة أمام نهب وزراء الدولة للثروات"[43].

وخلافًا لفولتير ومونتسكيو وفيرغسون وهيوم، رفض التنويريون الراديكاليون نظام الملكية المختلطة البريطاني من حيثُ المبدأ؛ إذ عدّوه مقدمةً لتقسيم السيادة، وإقحام أشكال جديدة من الفساد والمحسوبية في السياسة، والتلاعب بنظامٍ انتخابيٍّ يفتقر سلفًا إلى أيِّ توازن بين ممثلي الشعب وأعداد الناخبين، ولا يعدو كونه نظامًا ملكيًّا محوَّرًا ومدعَّمًا بالطُّغَم الأرستقراطية. وقد سبق أن طرح غابرييل بونو دو مابلي (Gabriel Bonnot de Mably) (١٧٠٩-١٧٨٥م)، المفكر الجمهوري الصارم والمناهض لفولتير، العديد من الانتقادات اللاذعة للنظام الملكي المختلط المعتمد في بريطانيا في كتابه "**آراء حول الرومان**" (*Observations sur les Romains*) (١٧٥١م)[44]. لكن موجة السخط اشتدَّت خلال الثورة الأمريكية وفيما بعدها. وعلى عكس الاتجاه العام المحافظ، الذي اتصف دائمًا بالوديَّة تجاه الإنجليز، فإن مشاعر العداء لبريطانيا مضت في التصاعد في أوساط

(41) Adam Ferguson, *Remarks on a pamphlet lately published by Dr Price* (London, 1776), 13.

(42) Ibid., 11–12.

(43) Jebb, *The Works*, 3:396.

(44) Israel, *Enlightenment Contested*, 292.

التنويريين الراديكاليين، وتحديدًا فيما يخص النفوذ الذي تتمتَّع به بريطانيا في جُلِّ أنحاء العالم، وموقفها من الدول الأجنبية، ونظامها الاقتصادي المركنتالي (التجاري)، ودستورها المختلط. ولا غرو أنها كانت عداوة متبادلة.

إلَّا أنه رغم رفضهم للملكية المختلطة، فإن ديدرو وهولباخ وبين وجب وبريستلي لم ينحوا منحى المطالبة بالديمقراطية المباشرة على النمط الإغريقي كما فعل روسو. ذلك أنهم رأوا في الديمقراطية المباشرة نظامًا يكرِّس الاضطرابات وأثبت فشله في التاريخ القديم، كما تناوله بولانجيه في أبحاثه بالتفصيل، ما أفضى إلى اقتناع العديد بأن قيام جمهورية شعبية -سواء على النمط الإغريقي الكلاسيكي أو على نمط روسو- لا بدَّ أن يؤدي إلى الحكم الديني -وهو نمط الحكم الأسوأ في أعين الراديكاليين- حيث الحكم الديني هو الوحيد القادر على منح الديانة والكهَّان الأكثر شعبيةً الدورَ الرئيس في صياغة التشريعات وإدارة الشؤون العامة(٤٥). ولمَّا كان السواد الأعظم من الناس نهبًا للإيمان الأعمى والتعصُّب والأُميَّة بحيث يتعذر عليهم الإفلات من قبضة الخرافة والكهنوت والغوغائيين بمحض إرادتهم، فإن بولانجيه يستنتج أن الإنسانية يجب أن تجنح نحو نظام الملكية الدستورية أو النظام التمثيلي الانتخابي.

نادى الراديكاليون الفرنسيون -أسوةً بالوطنيين الهولنديين في منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر من أمثال بيتر باولوس وجيريت بابيه وإيرهوفن فان دام وبيتر فريده- بضرورة تحرُّر الكل، بمعنى تمكُّن الكل من التمتُّع بالحماية القانونية على قدم المساواة، وحرية العمل على تحقيق طموحاتهم وأهدافهم الشخصية، وفي الوقت نفسِه رفض هؤلاء الراديكاليون أن تلك الغاية تستدعي بالضرورة انخراط الكل في المشاركة المباشرة في شؤون التشريع والحكم، أي كما في الديمقراطيات الغابرة. فقد رأى الراديكاليون أن الحكم الديمقراطي المباشر محض وهم، بل إنه يفتح الباب على مصراعيه لأبشع أشكال الغوغائية والهيجان والعبث، وهي ممارسات "أبعد ما تكون عن طبائع البشر" وعن الإرادة العامة(٤٦).

(45) [Boulanger, rev. by d'Holbach], *Recherches sur l'origine*, 1:248, 251–52, 255, 258.

(46) d'Holbach, *Systéme social*, 268–69, 276; d'Holbach, *Politique naturelle*, 65–67, 172, 430–31; Kant, *Project*, 171–79.

إذن، كيف يمكن تأسيس الديمقراطية والمساواة على قاعدةٍ من العدالة والعقل والمبادئ المستنيرة؟ يجيب على هذا السؤال بيتر باولوس (Pieter Paulus) (١٧٥٤-١٧٩٦م)، الذي استثمر معاشه التقاعدي المبكِّر في روتردام ليتحوَّل إلى القيادي السياسي والفكري الأبرز في الثورة الديمقراطية الهولندية، حيث جمع نظرياته المتعلِّقة بالمساواة في كتابه الذي يحمل عنوان: "**رسالة في السؤال: على أيِّ وجه يمكننا القول بأن الناس سواسية؟**" (*Verhandeling over de Vraag: in Welken Zin kunnen de Menschen gezegd worden Gelijk te zijn*) (١٧٩٣م). يتعرض هذا الكتاب -الذي ألَّفه باولوس عام ١٧٩١م- بكثرةٍ لأفكار مونتسكيو -وبرايس وبين ولوك والمفكر السياسي الجمهوري الإنجليزي ألغرنون سيدني (Algernon Sidney) (١٦٢٣-١٦٨٣م) بحدٍّ أقل- ويرتكز على النزعة المساواتية الراديكالية في فكر روسو السياسي، وتحديدًا تلك الفكرة (التي نادى بها سبينوزا، وعارضها هوبز) القائلة بأن المساواة بين بني البشر في حالة الطبيعة لا تنتفي مع دخولهم في المجتمع، بل إن المجتمع يكرِّسها ويدعِّمها، وحال دخولهم المجتمع فإن تلك المساواة تصبح -على عكس ما كانت عليه في حالة الطبيعة- مساواةً أخلاقية وقانونية متجذرة في العقد الاجتماعي نفسِه[٤٧]. والواقع أن باولوس -بعد أن أصبح راديكاليًّا في منتصف الثمانينيات من القرن الثامن عشر- بقي معجبًا بروسو، ولكنه كان أيضًا -أسوةً بكلوت وغيره من المنظرين الديمقراطيين في تلك الفترة- من أشد النقَّاد شراسةً تجاه روسو في عددٍ من الجوانب الأساسية من فكره. ذلك أنه بدا له أن الحرية والمساواة اللتين لا تقدَّران بثمن عند روسو، كانتا أيضًا على تناقضٍ تامٍّ مع مفهوم "الإرادة العامة" (*volonté générale*)، الذي صاغه روسو ليؤكِّد على أهمية تباين الأمم وتمايزها ووحدة "إرادتها العامة"، وعلى ذلك فإن هذا المفهوم يشجِّع على الولاء الأعمى للتقاليد وعلى نمطٍ شديد التعنُّت من الوطنية.

اعترض باولوس على هذا المفهوم في عام ١٧٩١م بالقول إن مطالبة روسو في "**العقد الاجتماعي**" (١٧٦٢م) بأن يقوم كلُّ فرد بوضع كامل جسده وشخصه تحت

(47) Pieter Paulus, *Verhandeling over de Vraag: in Welken Zin kunnen de Menschen Gezegd worden Gelyk te zyn?* (1793; 4th ed. Haarlem, 1794), 68.

إمرة "الإرادة العامة"، بحيث يصبح كلُّ فرد جزءًا لا يتجزَّأ من الكُل، فإذا رفض أيُّ شخص تسليم قياده لـ"الإرادة العامة"، فإنه "يصبح من اللازم أن يُجبَر على أن يكون حرًّا"، اعترض باولوس بأن ذلك يفتح الباب لأبشع أشكال الاستغلال وقمع حقوق الفرد، ويؤدي في نهاية المطاف إلى ذلك النمط من السلوك الاستبدادي الذي اتَّهم باولوس المجلس الوطني في فرنسا بالالتباس به في عام ١٧٩١م(٤٨). وقد لخَّص باولوس -المعارض للتنويريين المحافظين من أمثال إدموند بيرك، والمساند للراديكاليين من أمثال توماس بين- آراءه في حقوق الإنسان تحت ستة عشر بندًا، متوخيًا أشدَّ الحذر لتطويق سلطة الحاكم وحماية حقوق الفرد، راميًا إلى نزع فتيل النزعة الاستبدادية التي أفسدت جانبًا من فكر روسو.

ولمَّا كان بناة الثورة الديمقراطية الفلسفية الأوائل -في هولندا وفرنسا وبريطانيا- من الرافضين لفكرة الديمقراطية المباشرة (أو "الديمقراطية البسيطة"، كما دعاها توماس بين) التي نادى بها روسو، فإنهم وجدوا حلًّا مقنعًا لإشكالية تكوين نظامٍ ديمقراطيّ عمليّ وفعَّال في تلك الأداة السياسية التي طوَّروها تحت مسمَّى "التمثيل النيابي" [representation]، وهي أداة كفيلة -وَفْقَ نظريتهم- لتنظيم الديمقراطيات الكبرى على أُسس مستقرة مستدامة، وأيضًا لتعزيز الديمقراطية في الملكيات المختلطة. وربما وجدنا الصياغة الأكثر وضوحًا لهذا المفهوم في مقال "**الممثلون**" (أو "**ممثلو الشعب**": *Représentants*) الذي كَتَبه هولباخ وديدرو وزمرتهم الباريسية حوالي عام ١٧٦٣م للنشر في **الموسوعة** الشهيرة، وهو المقال الذي كان له انعكاس واضح لاحقًا في كتابات هولباخ ومابلي وغيرهما. كما يمثِّل هذا المقال -والمفهوم الذي ينطوي عليه للتمثيل النيابي- مفترق طرق بين ما يمكن تسميته بالأيديولوجية الجمهورية الراديكالية الأوروبية السائدة في ستينيات القرن الثامن عشر وسبعينياته، أي تلك المنادية برفع القيود كافَّة عن حرية الصحافة من جهة، والانحراف الذي استحدثه روسو في الفكر الجمهوري عبر صياغته لمفهوم "الإرادة العامة" الذي يستطلب رقابة شديدة على الصحافة، من جهة

(48) Ibid., 90–96; I. L. Leeb, *The Ideological Origins of the Batavian Revolution* (The Hague, 1973), 226.

أخرى(٤٩). ذلك أن أحد تعاليم روسو الأساسية يقول بأنه لمَّا كانت السيادة الشعبية لا تُحَدُّ، فإنها لا تُفَوَّض، وأن التمثيل النيابي على ذلك لا بدَّ أن يكون خاضعًا لإشراف الناخبين وولايتهم ورقابتهم(٥٠).

تطور مفهوم روسو لاحقًا إلى خطابٍ ثوريٍّ قائمٍ على "الإرادة الشعبية" والعاطفة الوطنية والسيادة الشعبية التي لا تُحَدُّ ولا تُحصَر، وهو خطاب يقف على الطرف النقيض من النزعة التنويرية الراديكالية التي انطوت عليها الثورة الفرنسية والتي اعتمدت خطاب "العقل"، كما دعاه البعض(٥١). ذلك أن فهم روسو للسيادة على أنها "أمر لا يقبل التقسيم أو التنازل"، ومن ثَمَّ "لا يقبل التفويض أو التمثيل بالنيابة"، يتطلب قدرًا كبيرًا من الرقابة الصحفية، ولا سيما من أجل الحدِّ من تأثير "الفلاسفة الحديثين" (*philosophes modernes*) الذين اتَّهمهم بنشر أفكار حول الله والنفس والنساء وحب الوطن تتنافى كليًّا مع آراء السواد الأعظم من الناس(٥٢). وكانت النتيجة أن تجنح أهداف روسو السياسية بأكملها نحو أجندة على الطرف النقيض من المبادئ التي نادى بها الفلاسفة الراديكاليون من أمثال هولباخ وديدرو وهلفيتيوس ومابلي وأكبر الوطنيين الهولنديين. واستمرَّ هولباخ وديدرو في إنكار أن نموذجهما لتنظيم المجتمع ينطوي على أيِّ انتقاص للحرية الفردية إذا ما قورن بنموذج روسو، مدّعين أن حظَّ السواد الأعظم من الناس في الديمقراطيات المباشرة وإن كانوا يتمتعون بالسيادة ظاهريًّا، فإنهم يبقون عبيدًا لـ"الغوغائيين

(49) J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven, 1984), 64, 80, 116–18,120; J. K. Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France* (Stanford, 1997), 123; Christopher Kelly, "Rousseau and the Case for (and against) censorship," *Journal of Politics* 59 (1997): 1232–51, esp. 1232, 1238–39.

(50) Keith M. Baker, "'Reason and Revolution: Political Consciousness and Ideological Invention at the End of the Old Regime," in R. T. Bienvenu and M. Feingold, eds., *In the Presence of the Past. Essays in Honor of Frank Manuel* (Dordrecht, 1991), 79–91; here 85–86, 90.

(51) Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge, 1990), 26.

(52) Kelly, "Rousseau and the Case," 1238–39; for a different view, see Ian Hampsher-Monk, "Rousseau and totalitarianism—with hindsight?" in Robert Wokler, ed., *Rousseau and Liberty* (Manchester, 1995), 272–73, 277.

المنحرفين" الذين يعرفون جيدًا كيف يتلاعبون بالشعب ويمالئونه؛ لذا فالناس في الديمقراطيات المباشرة لا يعرفون حتى أبسط مبادئ الحرية، بل إن الخضوع لسلطتهم في تلك الحال سيكون أكثر شناعةً من الخضوع لأعتى الطغاة. فالحرية من دون العقل غير ذات قيمة، كما يقول هولباخ؛ ولذا نجد أن "تاريخ أكثر الجمهوريات عادةً ما يستحضر مشهد الأُمَّة الخائضة في دمائها بفعل سيادة الفوضى"(٥٣).

نستشفُّ مما تقدَّم أنه يمكن تعريف التنوير الجذري -ولو جزئيًا- بتلك النزعة الصريحة في معاداتها لفكرة روسو حول الديمقراطية المباشرة والمنتصرة للديمقراطية التمثيلية. وهكذا فإن الطابع الثوريَّ للدعوة إلى إعادة تشكيل نظام الحكم على قاعدةٍ من الديمقراطية والمساواة -سواء في شكلها الفرنسي أم الهولندي أم البريطاني أم الإيرلندي أم الأمريكي- تجلَّى في سبعينيات القرن الثامن عشر مع تزايد زخم الأصوات المطالبة بنظام انتخاب ديمقراطي، يشارك فيه جميع المواطنين المؤهلين، يتمُّ تصميمه بهدف إنتاج ممثلين للشعب يتمتعون بالخبرة والكفاءة المطلوبة ويُستبدلون دوريًا عبر صناديق الاقتراع، وهي عملية تنقض المبادئ الأرستقراطية كافَّة أو تلك القائمة على الحق الوراثي. هنا نجد أنفسنا واقفين على مفهومٍ أقرب بكثيرٍ مما ندعوه اليوم بـ"الديمقراطية" من نظام التمثيل "الطبقي" [estates] الإقطاعي القروسطي، الذي لم يزل قائمًا في أوروبا آنذاك. ويكْمُن الاختلاف الجوهري بين التمثيل على أساس "الطبقات" الإقطاعية التقليدية والتمثيل الحديث عن طريق "المجلس الوطني" (*assemblée nationale*) أو "مجلس الشيوخ"، الذي نادى به الفلاسفة الراديكاليون الفرنسيون والديمقراطيون الهولنديون والآباء المؤسسون في أمريكا، يكْمُن في القضاء على الامتيازات الوراثية كافَّة، ومنح ممثلي الشعب حقًّا غير قابلٍ للتصرف بالاجتماع وقتما شاؤوا، وتفويضًا عمليًا للتحكُّم في عوائد الدولة والتأكُّد من إنفاقها في أوجه "تخدم احتياجات الدولة الحقيقية"، وأنها لن تُستخدم من قِبَل الملك لشراء ذِمم "ممثلي الشعب" أو لخدمة الخيلاء والبَطَر، وفقًا لهولباخ(٥٤).

---

(53) d'Holbach, *Politique naturelle*, 275.

(54) Ibid., 109–10, 166–67, 169; d'Holbach, *Systéme social*, 276–80.

كان هولباخ هو مَنْ أطلق اسم "المجلس الوطني" (*assemblée nationale*) على المجمع النيابي المذكور، الذي طالب بأن يحظى أيضًا بسلطة تشكيل المجالس النيابية الإقليمية، وأخيرًا وليس آخرًا، التحكُّم بزمام القوات المسلحة. ولا يمتلك الملك -وَفْقَ هولباخ- سلطة حل المجلس الوطني، ولا يمكن أن يُحَلَّ المجلس سوى من قِبَل الشعب نفسِه في حال قصور المجلس عن تأدية مهمَّته التشريعية وإدارة البلاد من أجل "الصالح العام" على أكمل وجه. أما إذا تمكَّن المجلس من تمثيل "الإرادة العامة" للمجتمع على الوجه المرجوّ، فإنه يمتلك الحقَّ دائمًا في إجبار الفصائل الأرستقراطية الناشئة، والفرق الدينية، ومُدّعي الحقوق الملكية، أو المستبدين من المتآمرين على "الإرادة العامة"- على التراجع وكسر شوكتهم العسكرية بالقوة. ذلك أن هولباخ يحتجُّ بأنه إذا كان لكل فردٍ من أفراد الجنس البشري "الحقُّ" في الدفاع عن نفسِه، فبأيِّ حقٍّ ينوي المدافعون عن الملكية والكهنوت منعَ الأُمم من التصدي للاستبداد الذي سيقضي عليها[٥٥]؟

يتضح مما تقدَّم أن أيًا من النَّسَب والمنصب والحظوة لا يمكن أن يكون كافيًا لتأهيل شخص ما للفوز بكرسي في المجلس الوطني. فما هي العوامل المؤهلة لدخول المجلس إذن؟ نقف هنا على ما يمكن أن يكون أكبر نقاط الضعف في البرنامج السياسي الراديكالي.

يحتجُّ هولباخ وديدرو أن أولئك الذين يمتلكون الحقَّ "الطبيعيَّ" في تمثيل الأُمَّة هم "المواطنون" الأكثر درايةً بشؤون الأُمَّة واحتياجاتها والحقوق التي تقوم عليها، وهم من سمَّاهم ويليام غودوين لاحقًا بـ"أولئك الأكثر التزامًا بتحقيق النفع العام"[٥٦]. ويردُّ هولباخ على المشكِّكين في قدرة الناخب في نظامٍ ديمقراطيٍّ على اختيار المرشح الأكثر كفاءةً ونفعًا للمجتمع بمقولة ربما شابها شيء من التفاؤل الساذج للأذن المعاصرة: "أردُّ بأن الشعب نادرًا ما يخطئ إذا أُتيحت له فرصة للتدقيق في شخصية مواطن ما وتمحيصها"[٥٧]. والمقصود أنه في حال تمَّ استئصال

(55) Ibid., 285; d'Holbach, *Politique naturelle*, 112–14.

(56) Ibid., 167–68; D. Locke, *A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin* (London, 1980), 57.

(57) d'Holbach, *Politique naturelle*, 169.

منابع الفساد من العملية الانتخابية، فإن النتيجة سوف تفضي إلى مجلس مُنتَخَب مستنير ومُخلِص ونزيه.

استلهم النشطاء الهولنديون (وغيرهم) هذه الخطاطة الديمقراطية على نطاقٍ واسعٍ في ثمانينيات القرن الثامن عشر، فلم يكتفِ الديمقراطيون الهولنديون بإدانة البلاط الملكي في لاهاي، بل انتهزوا الفرصة لمضاعفة شجبهم للطغمة القائمة بالوصاية على العرش، التي انفردت بالسيطرة على الحكومات المحليَّة في مدن المقاطعات المتحدة الهولندية، واصفينهم بالأرستقراطيين الانتهازيين. وقد نسج الوطنيون الديمقراطيون الهولنديون على منوال أقرانهم في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة في توجيه النقد اللاذع للدستور البريطاني والبرلمان ونظام "الملكية المختلطة" عمومًا، بينما انتصروا لـ"المساواة" والديمقراطية بوصفهما الدعامتَيْن الأساسيتَيْن لأيِّ برنامج سياسي مستنير[٥٨]. كما رفض هؤلاء الديمقراطيون أطروحة مونتسكيو القائلة بأن أشكالًا مختلفة من أنظمة الحكم قد تكون أكثر تناغمًا مع الشخصية القومية أو المنظومات الأخلاقية لبلدان مختلفة، وأن لا الديمقراطية ولا الأرستقراطية يمكن اعتبارها أنماطًا حُرَّة من الحكم في حدِّ ذاتها، بل -كما احتجَّ فيرغسون أيضًا أسوةً بمونتسكيو- "إنها قد تكون أسوأ من هذه الناحية من بعض أشكال الملكية، حيث تتمتَّع القوانين بالاستقرار ويمكن كبحُ جماح التجاوزات على السلطة بشكل أفضل"[٥٩].

من جهتهم، ومن زاوية حرصهم على تطوير نظامِ حقوقٍ كونيّ يقوم على القيم المساواتية، رفض الديمقراطيون الهولنديون كلًّا من النسبيَّة التي تميَّز بها فكر مونتسكيو، كما أدانوا ميوله الأرستقراطية، وحماسته في الدفاع عن الملكية الدستورية، وإشادته ببريطانيا، وبُغضه للجمهورية الهولندية (حيث لم تتمتَّع الطبقات الأرستقراطية بأيِّ دور يُذكَر). لذا فلا عجب أن فِكر مونتسكيو قد استُغلَّ لصالح الملكية الهولندية خلال المعارك السياسية الطاحنة التي شهدتها تلك الفترة،

---

(58) Rutger Jan Schimmelpenninck, *Verhandeling over eene wel ingerigte volksregeering* (Leiden, 1785), 35–36, 50–51.

(59) Montesquieu, *Esprit des Loix*, 9, chap. 5; Ferguson, *Remarks*, 9.

ولـم يكـن ذا قيمـة تُذكَـر للديمقراطيين الراديكاليـين هناك[٦٠]. ورغـم ذلك، حظي مونتسكيو بقدرٍ معتبرٍ مـن الاحترام من طرف المعتدليـن والمحافظين، فنلاحظ أن الاستشـهاد بمونتسـكيو في المناظرات المحتدمة في تلك الفترة يضاهي الاستشهاد بروسـو أو مابلـي، ويفوق بكثيرٍ الاستشـهاد بأطروحات جون لـوك، بل حتى برايس وبريسـتلي، وذلـك علـى الرغـم مـن أن هذيـن الأخيريـن قـد تمَّـت ترجمتهمـا إلى الهولندية وحظيا بشعبية واسعة في أوساط المنتصرين للأيديولوجيا الديمقراطية.

يُعَـدُّ روتغـر يـان شـيملبينيك (Rutger Jan Schimmelpenninck) (١٧٦١-١٨٢٥م) من أكثر المنظرين الوطنيين الهولنديين الراديكاليين تميزًا وتماسكًا. وقد بـدأ شـيملبينيك حياته المهنية بوصفه محاميًا موهوبًـا من مدينة ديفنتر (Deventer) مـن أسـرة اتبعت المذهـب المينونايتـي (Mennonite)، وأصبح في نهاية حياته آخر كبـار المتقاعديـن (Grand Pensionary) فـي الجمهوريـة الباتافيـة (Batavian Republic) (١٨٠٥-١٨٠٦م). وفي عام ١٧٨٤م، أصدر شيملبينيك كتابًا بعنوان: "**رسـالة في تأسـيس النظام الشـعبي على القواعـد الفضلـى**" (*Verhandeling over eene wel ingerichte volksregeering*)، باللاتينية في الطبعة الأولى ثم بالهولندية فـي السـنة التاليـة. احتجَّ شـيملبينيك في هذا العمـل المنافح عن القيـم الجمهورية والديمقراطيـة بأن الديمقراطية التمثيلية تُعَدُّ الطريقة المثلى لتوسـيع نطاق المبادئ الديمقراطيـة، عبـر اعتمـاد آليـة الانتخابـات الدورية، من أجـل تطبيقها فـي الدول الكبـرى ومتوسـطة الحجـم أو فـي الـدول ذات البنـى الفيدراليـة المعقَّـدة، مثـل المقاطعـات المتحـدة فـي هولندا. وأسـوةً بغيره مـن الراديكاليـن الهولنديين، فقد انتصـر شـيملبينيك للمبـادئ الديمقراطيـة عـن طريق نقـده المنهجي لروسـو. وقد ضاهـى نقـد شـيملبينيك نقد تومـاس بين، الذي جاء بعد سـنوات، فـي حدَّته ونفاذ بصيرتـه، لكنـه يـكاد يكـون دون مثيـل فـي تلـك الفترة فـي أوروبـا[٦١]، كما تشـير

(60) W.R.E. Velema, "Elie Luzac and The Two Dutch Revolutions," in M. Jacob and W. Mijnhardt, eds., *The Dutch Republic in the Eighteenth Century* (Ithaca, 1992), 143–44.

(61) Schimmelpenninck, *Verhandeling*, 4–5; Paine, *Rights of Man*, 180–81; Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477–1806* (Oxford, 1995), 1104, 1128–29.

هوامشه إلى كونه قد جنح إلى موقف راديكالي، أسوةً بزملائه من الديمقراطيين الهولنديين، قبل اندلاع الثورة الهولندية عام ١٧٨٧م، متأثرين بالنظريات الجمهورية القادمة من فرنسا، لا بتلك الأفكار القادمة من بريطانيا(٦٢).

لكن لم يمرّ وقت طويل حتى لاقت هذه الأفكار صدًى واسعًا في بريطانيا نفسها، على يد مفكرين مثل توماس بين وغودوين وبنثام وأتباعهم، فضلًا عن برايس وبريستلي. يقول توماس بين في عام ١٧٩١م: "عبر تطعيم الديمقراطية بالتمثيلية النيابية نصل إلى نظامِ حكمٍ قابلٍ للتطبيق على الجميع دون إقصاء أحد، ومتمكّنٍ من توحيد المصالح المتضاربة كافّةً في المجتمع، والتفعيل في دولٍ بشتّى الرقع الجغرافية والتعدادات السكانية، ناهيك عن الإيجابيات التي يتفوّق بها هذا النظام على أنماط الحكم الوراثية"(٦٣). وبينما اعتاد الدارسون التقليل من أثَر هذه الأفكار في المثقفين في ألمانيا، فإن الدراسات الحديثة تشير إلى ضرورة تخفيف هذا الحكم. فلا شكَّ أن الوضع في ألمانيا، من بلاطات أميرية متشابكة مع المحاكم والسلطات الإمبراطورية والإكليروسية -ناهيك عن الولايات القضائية والآليات التشريعية والقوانين العرفية المتشابكة التي ترزح فوقها- التي يندرج في صفوفها حشد باهر من الحقوقيين والمسؤولين الحكوميين من خريجي إحدى الجامعات الثلاثين أو يزيد المنتشرة في البلاد (وهي جامعات أعطت الأولوية لعلوم اللاهوت والقانون وفلسفة كريستيان فولف (Christian Wolff) المغرقة في الميتافيزيقا)، لا شكَّ أن مثل هذا الوضع يشير إلى أن ألمانيا في تلك الفترة كانت أكثر حصانةً من أيِّ مكان آخر في أوروبا ضد الأفكار الراديكالية، ومن ثَمَّ فإنها كانت في قبضة الاتجاه التنويري السائد بمبادئه المحافِظة. لكن على العكس من ذلك، فإن الوضع في ألمانيا -وتحديدًا بسبب متانة الأواصر التي ربطت النظام القديم متمثلًا في الإمبراطورية الرومانية المقدسة بالسلطات الأميرية والإكليروسية والنبلاء وأصحاب الامتيازات- قد انتهى بتوليد رد فعل فكريّ نشط أخذ بدوره في تغذية

(62) Leeb, *Ideological Origins*, 182n.; S.R.E. Klein, *Patriots republikanisme. Politieke cultuur in Nederland (1766–1787)* (Amsterdam, 1995), 193.

(63) Paine, *Rights of Man*, 180; John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democracy* (London, 2005), 112–13.

"ثورة عقل" اجتماعية وثقافية عارمة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر هناك، وذلك عبر عددٍ من الشبكات التمرُّدية السِّريَّة.

أما أكبر شخصيتَيْن من شخصيات التنوير الجذري الألماني، فقد كانا غوتهولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraim Lessing) (١٧٢٩-١٧٨١م) ويوهان غوتفريد هردر المذكور سابقًا. ورغم ضرورة التأكيد على أن كلًّا من ليسينغ وهردر قد نأيا بنفسيهما عن التنظيمات السِّريَّة وعن معظم أشكال العمل السياسي المعلن، فإن ذلك كان لدواعٍ أمنيَّة. والحال أنه على الرغم من كل الاحتياطات التي اعتمدها لتجنُّب المواجهاتِ مع السلطة، لم يفلح ليسينغ في سنواته الأخيرة -حين كان مديرًا للمكتبة الكبرى في فولفنبوتل (Wolfenbüttel)- في إرضاء الأمير فردناد دوق برونسويك، الذي أصدر قرارًا بمنعه من إصدار عددٍ من كتاباته المتأخرة. ورغم ذلك، عمل كلٌّ من ليسينغ وهردر بتفانٍ بعيدًا عن الأضواء من أجل تأسيس قاعدة سياسية وأخلاقية ودينية وأدبية مُجدية يمكن بناء الفكر والثقافة الراديكاليَّيْن عليها في ألمانيا. وكما أشار عددٌ من الدارسين، وأسوةً بغوته الشاب، استلهم كلٌّ من ليسينغ وهردر أفكارهما الأكثر عمقًا من تعاليم سبينوزا، الذي تناوله كلٌّ منهما بالدرس أكثر من أيٍّ من الفلاسفة الكبار، وبكثيرٍ من التبحُّر في فترات مختلفة من حياتيهما، كما أشاد كلٌّ منهما بديدرو خاصَّةً من بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين لهما(٦٤).

وقد دُفع ليسينغ في نهاية حياته إلى مواجهة فريدريش هاينرش ياكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi) (١٧٤٣-١٨١٩م)، الكاتب الذي لم يألُ جهدًا في الثمانينيات في تنبيه الرأي العام الألماني على "الأخطار" التي تنطوي عليها فلسفة سبينوزا. وفي لقاءٍ شخصيٍّ جمعهما، هاجم ياكوبي ليسينغ بالقول: "حتمًا لم أتوقَّع أن أجد فيك نصيرًا لسبينوزا أو لمذهبه في وحدة الوجود (pantheism)، لكنك تبدي العكس أمامي وبصريح العبارة! بينما كنتُ قد قصدتك أساسًا على أمل أن أتحصل منك على الدعم في معركتي ضد سبينوزا". فردَّ ليسينغ: "إذن، فأنت تعرفه حقَّ المعرفة؟"، وما إن سَمع ليسينغ بأن ياكوبي أيضًا كان قد تناول أفكار سبينوزا بالدرس إلى درجة أنه

---

(64) Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine* (Madison, 2004), 183–250.

(أي ياكوبي) ادعى "أن أحدًا لم يكد يعرف سبينوزا كما أعرفه"، حتى نطق ليسينغ بجملته الشهيرة: "لا فلسفة إلَّا فلسفة سبينوزا"، بمعنى أنه ليس ثمة منظومة فلسفية تضاهيها في الإحكام وقوة الحجَّة. لكن ياكوبي لم يختلف مع ليسينغ في هذه النقطة، بل إن قوة منهج سبينوزا هي أصلًا ما دعت ياكوبي إلى محاربة أشكال الفلسفة التنويرية كافَّة بلا استثناء، مؤكدًا أنه لا يمكن للعقل وحده أن يكون المرشد الأكبر للبشرية. ففي رأي ياكوبي، لا يمكن للثقافة والمجتمع الألمانيَّيْن إيجاد مخرج مُجدٍ من المأزق الذي زجت بهما فيه "الفلسفة" إلَّا عن طريق الإيمان المطلق [leap of faith – أو "القفزة الإيمانية" وَفْقَ كيركجارد – المترجم][٦٥].

وما إن تناهى إلى هردر خبر هذه المحادثة بين ياكوبي وليسينغ، حتى أعرب هردر عن سعادته بكون هذا الأخير (ليسينغ) "أخًا من طائفة المؤمنين بعقيدتي الفلسفية"؛ إذ كان هردر على اتفاقٍ تامٍّ مع ليسينغ حول كون سبينوزا الفيلسوفَ الوحيد الذي تتسق منظومته منطقيًا اتساقًا تامًّا[٦٦]. وربما كانت هذه التفاصيل معروفةً للمختصين في تاريخ التنوير، إلَّا أن قليلًا منهم فقط قد انتبهوا إلى تداعيات السبينوزية الجديدة [neo-Spinozism] التي دعا لها كلٌّ من ليسينغ وهردر فيما يخصُّ مقترحاتهم حول إصلاح الفكر والثقافة. فليسينغ هو المسؤول عن طرح الدعوة الأكثر شموليةً للتسامح في تاريخ التنوير الألماني، ولا سيما في مسرحيته الأخيرة والأشهر: "**ناتان الحكيم**" (*Nathan der Weise*) (١٧٧٩م)، التي يدعو فيها إلى معاملة المواطنين اليهود والمسلمين على قدم المساواة أمام القانون مع البروتستانت والكاثوليك. وفي منتصف السبعينيات، حاول ليسينغ أيضًا تقويض سلطة التيار اللاهوتي البروتستانتي السائد في الثقافة الألمانية في خضمِّ صراعه لنشر أفكار الفيلسوف الربوبي ريماروس (Reimarus)، بينما نجده يقدِّم النقد الألذع للماسونية في القرن الثامن عشر في الحوارات الصادرة بعنوان: "**إيرنست وفالك**" (*Ernst und Falk*) (١٧٧٨-١٧٨٠م).

---

(65) Gérard Vallée, *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi* (Lanham, Md., 1988), 9–11; Jan Rohls, "Herders Gott," in M. Kessler and V. Leppin, eds., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes* (Berlin, 2005), 273.

(66) Ibid., 272.

اعتقد ليسينغ أن الهدف النظري والعملي الأسمى لأولئك الساعين لتنوير الإنسانية، والهبة العظمى التي تقدِّمها الفلسفة للبشرية، يكْمُنان في الحدّ -قدر المستطاع- من ثلاثة عوامل رئيسة ما فتئت تُذكي نار الفتنة والفرقة بين الناس، ألَا وهي: الفوارق الدينية والطبقية والقومية(٦٧). فالسواد الأعظم من الناس -لكونهم رازحين تحت وطأة الجهل والخرافة- يسهل تأجيج مشاعرهم في كل تلك النواحي: فهم مغالون عادةً في قوميتهم، ويوقِّرون المناصب دون مساءلة، ويؤمنون إيمانًا أعمى بعقائدهم الموروثة. أما الفيلسوف -على العكس من ذلك- فيعلم أن أيًا من هذه الفوارق لا قيمة له في نهاية المطاف، ولكنه وإن عجز عن كسر شوكتها، فبإمكانه الحدّ من تأثيرها في المجتمع. ويحتجُّ ليسينغ بأنه لو كان للماسونية هدفٌ أسمى لكان ما تقدَّم، ولكنه يعود فيقول بأن الماسونية قد تعرَّضت للإفساد بفعل المغالاة في الطقوس السِّريَّة، ومحاباة الماسونيين لأصحاب المناصب، حتى انتهى بها المطاف -في ألمانيا على الأقل- بخيانة المبادئ الجوهرية للتنوير.

اشترك ليسينغ في استهجانه للماسونية كما وجدها في ألمانيا مع التجمُّعات "اليسارية" السِّريَّة التي ظهرت واكتسبت شعبيةً واسعةً -وخاصةً في الثمانينيات- في عواصم الإمارات الألمانية الكبرى والمدن الجامعية الثلاثين التي انتشرت في أنحائها، حيث اشتدَّ عود هذه التجمُّعات عبر العمل السريِّ داخل المجامع الماسونية في ألمانيا والنمسا، التي كانت بدورها قد توسَّعت وكبرت حتى أصبحت هلاميةَ البنية منقسمةً على ذاتها، لا بفعل تغلغل العناصر "اليسارية" فيها فحسب، بل أيضًا بفعل اختراق العناصر اليمينية المتطرفة المعادية للفكر الراديكالي لها، مثل جماعة الصليب الوردي (Rosicrucians). أما التنظيم الراديكالي السري الأهم والأوسع انتشارًا، فكان أخوية المتنورين (Illuminati)، وهو التنظيم الذي أسَّسه البروفيسور البافاري آدم فايسهاوبت (Adam Weishaupt) (١٧٤٨-١٨٣٠م) في مدينة إنغولشتادت (Ingolstadt) عام ١٧٧٦م. وقد شمل نطاق هذا التنظيم في ذروته العديد من مناطق أوروبا الوسطى، بما فيها براغ وبودابست،

---

(67) Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk: Dialogues for Freemasons* (1778–80), in H. B. Nisbet, ed., *G. E. Lessing. Philosophical and Theological Writings* (Cambridge, 2005), 184–216.

ووصلت عضويته إلى حوالي الألفين، ومن ضمنهم -وإن كانوا أعضاء غير نشطين في الغالب- هردر وغوته وعدد من أصدقاء شيلر، وإن لم يكن معظمهم على دراية بمدى راديكالية المبادئ الجوهرية المُضمَرة للتنظيم، الذي كان يسعى في حقيقة الأمر إلى تحقيق إصلاحٍ عالميّ عامّ (*Weltreformation*) على قاعدة من التدبُّر الفلسفي والحرية (*Freiheit*) والمساواة (*Gleichheit*)[٦٨]. ويبقى التنظيم الأكثر انضباطًا وراديكاليةً -وإن جاء في فترة متأخرة بعض الشيء- هو تنظيم الاتحاد الألماني (*Deutsche Union*)، الذي تأسَّس في مدينة هاله (Halle) في بروسيا على يد اللاهوتي كارل فريدرش باردت (Carl Friedrich Bahrt) (١٧٤١-١٧٩٢م)، وقد مثَّل هذا التنظيم -على غرار ما سبقه- "المنعطف العقلاني الراديكالي وما نجم عنه من تسييسٍ في حقبة التنوير المتأخر" في ألمانيا[٦٩]. وبحلول عام ١٧٨٩م، ضمَّ هذا التنظيم حوالي ٦٠٠ عضو.

ورغم أن جماعتي المتنورين والاتحاد الألماني قد سعتا إلى استغلال سُبل التنظيم المعتمدة من قِبَل الماسونيين، فإنهما كانتا على اتفاقٍ في ازدرائهما للسوقيَّة والإغراق في الطقوس الروحانية والريبة من المفكرين التي اتَّسمت بها مواقف معظم الماسونيين. وقد بقيت المبادئ الجوهرية للمتنورين قيد الكتمان باعتبارها "أسرارًا كبرى" لا تدري بها حتى الصفوف الدنيا من أعضاء التنظيم نفسه، ولكن المعلومات بدأت بالتقاطر قبيل الثورة الفرنسية بأن تلك المبادئ ليست إلَّا المبادئ ذاتها التي قالت بها فلسفة فايسهاوبت المادية والمساواتية. من هنا لاحظ بعض المراقبين المعاصرين -من أمثال لودفيغ أدولف كريستيان فون غرولمان (Ludwig Adolf Christian von Grolman) (١٧٤١-١٨٠٩م)، وهو الذي سبق أن نشر مجموعةً من وثائق المتنورين الألمان المُسرَّبة في عام ١٧٩٣م- أن الدرجات العليا في التنظيم كانت عمليًا بمثابة وسيط سريّ لتمرير الأفكار المادية والإلحادية،

(68) [Ludwig Adolf Christian von Grolman], *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-orden jetzt zum erstenmal gedruckt*. n.p. (Frankfurt-am-Main, 1793), 7:4–5, 34, 40, 46; [Ludwig Adolf Christian von Grolman], *Kritische Geschichte der Illuminaten-Grade*. n.p. (Frankfurt-am-Main, 1793), 27–28, 53, 64, 74–75, 80, 82.

(69) David Sorkin, *The Religious Enlightenment* (Princeton, 2008), 162.

وأن لُبَّ "الأسرار الكبرى" التي يجري كشفها للدرجة الأولى في التنظيم -وتُعرف بدرجة الفلاسفة (*Philosophengrad*)- لا تعدو تعاليم سبينوزا نفسه، أو على أقل تقدير فهي مستنبطة من المبادئ الأساسية لمنظومة سبينوزا؛ **أولًا**: أن كل ما هو موجود فهو مادة. **وثانيًا**: أن الله والكون وجهان لعملة واحدة. **وثالثًا**: أن الأديان المنظمة كافَّة ليست أكثر من حيلة سياسية حاكها المتسلِّطون(٧٠). وربما كان نقَّاد المتنورين المحافظين -من أمثال غرولمان- قد تحاملوا في حكمهم على هذه التنظيمات، ورموها بأبشع التهم، إلَّا أن ذلك لا ينتقص شيئًا من مصداقية الوثائق التي كشفوا عنها، وعلى ذلك -ورغم بقية ما جاء به من تشنيع مبالغ فيه- فإن تشخيص غرولمان الفلسفي للمتنورين من أمثال فايسهاوبت وغيره من زعماء التنظيم لم يكن مجانبًا للصواب.

لم يُظهر فايسهاوبت أيَّ اهتمام مباشر بسبينوزا على وجه التحديد، لكن رسائله وغيرها من النصوص والأدلَّة تكشف لنا أنه كان واقعًا تحت تأثير الفكر الاجتماعي والأخلاقي لهولباخ، ولا سيما كتبه: "**نظام الطبيعة**" و"**السياسة الطبيعية**" و"**نظام الاجتماع**"، فضلًا عن هلفيتيوس وكتابه "**في الإنسان**"، وجان بابتيست روبينيه وكتابه "**في الطبيعة**" (*De la nature*) (١٧٦١م)(٧١)، ورينال وكتابه "**التاريخ الفلسفي**"، الذي كان أيضًا كتابًا أثار إعجاب أدولف فرايهر فون كنيغه (Adolf Freiherr von Knigge) (١٧٥٢-١٧٩٦م)، ابن أحد أكبر المسؤولين الحكوميين في هانوفر وحليف فايسهاوبت الأكبر -لفترة وجيزة ولكن بالغة الأهمية- في نشر تعاليم المتنورين في ألمانيا البروتستانتية. كانت هذه هي إذن الكتب الرئيسة، ومن ثَمَّ

---

(70) Martin Mulsow "Adam Weishaupt als Philosoph," in W. Mueller-Seidel and W. Riedel, eds., *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbuende* (Wuerzburg, 2003), 27–66; here 30; W. Riedel, "Aufklaerung und Macht. Schiller, Abel und die *Illuminaten*," in Mueller-Seidel and Riedel, *Weimarer Klassik*, 107–25; here 112–13.

(71) Ibid., 113; Weishaupt (Spartacus) to Zwack (Cato), 5 March 1778, in Richard Van Duelmen, *Der Geheimbund der Illuminaten* (Stuttgart, 1975), 220; *Die Korrespondenz des Illuminatenordens* (1776–1781), ed. R. Markner, M. Neugebauer-Woelk, and H. Schuettler (Tuebingen, 2005), 1:32; Hans-Juergen Schings, *Die Brueder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbud der Illuminaten* (Tuebingen, 1996), 145n.

مصدر الإلهام الفكري الفعلي للوعي الثوري الأخلاقي والسياسي والاجتماعي والثقافي في ألمانيا قبل عام ١٧٨٩م. ولا بدَّ من التشديد على هذه الحيثية، حيث اعتاد الدارسون الزعم بنفور العديد من كبار شخصيات التنوير الألماني -ومنهم كانط- من الماديين الفرنسيين، وإعجابهم -في المقابل- بالمفكرين البريطانيين من أمثال: جون لوك وشافتسبري (Shaftesbury)، ونيوتن، وهتشيسون (Hutchison)، وهيوم، ومدرسة "الحسّ المشترك" (Common Sense) وعلى رأسها الفيلسوف توماس ريد (Thomas Reid). ورغم توافر الأدلَّة على هذا الزعم، فإن الفكر الألماني الراديكالي كان يميل أيضًا -وبالزخم نفسِه- نحو المادية الفرنسية، فضلًا عن المدرسة الراديكالية البريطانية المبكِّرة (مطلع القرن الثامن عشر) والمنتسبين إليها من أمثال: تولاند (Toland)، وكولينز (Collins)، وتندال (Tindal)، وبولينغبروك (Bolingbroke).

كما يمكن أن نستشفَّ تأثير الأفكار الراديكالية القادمة من فرنسا في تطور الفكر الراديكالي في ألمانيا عبر تتبُّع الخلفيات الفكرية لعددٍ من القادة الراديكاليين هناك مثل: باهردت، وغيورغ فورستر (Georg Forster) (١٧٥٤-١٧٩٤م)، وأناركارسيس كلوتس (Anarcharsis Cloots) (١٧٥٥-١٧٩٤م)، بالإضافة إلى يوهان فريدرش فون شترونسي (Johann Friedrich von Struensee) (١٧٣٧-١٧٧٢مـم)، الطبيب الذي تلقى تدريبه في مدينة هاله (Halle) الألمانية قبل أن يذيع صيته في اسكندنافيا بوصفه مفكرًا راديكاليًا. وقد وُلِدَ شترونسي لأبٍ لوثريٍّ كان يعمل مشرفًا عامًّا في مدينة شليسويغ-هولشتاين (Schleswig-Holstein)، ليصبح شخصية معروفة في كوبنهاغن فيما بعد إثر توليه رعاية الصحَّة النفسيَّة للملك الدنماركي-النرويجي كريستيان السابع (حكم ١٧٦٦-١٨٠٨م)، الذي كان يعاني المرض آنذاك. وفي غضون ١٨ شهرًا مليئة بالأحداث بين عامي ١٧٧٠ و١٧٧١م، حاول شترونسي استغلال منصبه للدفع ببرنامجٍ إصلاحيٍّ طموحٍ إلى أبعد الحدود، نادى فيه بإصلاحات سياسية واجتماعية من قبيل إصدار الوثيقة الرسمية الأولى في التاريخ (٤ سبتمبر ١٧٧٠م) التي تنصُّ على حرية الصحافة بوصفها مبدأ كونيًّا يحقِّق النفع للمجتمع ويشجِّع على تقدُّم العلوم والمعارف.

أثـار شترونسـي بغـضَ رجال الديـن، الذين قذفـوه بتهمة السـبينوزية في حملة شـعواء لتشويه سُـمعته على صفحات الجرائد ذاتها التي سعى شترونسي لتحريرها من قبضة الرقيب الحكومي(٧٢)، ونجح أعداؤه في البلاط أخيرًا في الانقلاب عليه ومحاكمتـه بتهمـة الخيانة وإعدامه في عـام ١٧٧١م. واللافت في الموضوع هو أن العامـل الأكبـر فـي مسيرة شترونسـي الفكريـة -وفقًا لمقابـلات أُجريـت معه قبل إعدامه- تمثَّل في هلفيتيوس وغيره من الماديين الفرنسيين، الذين سعى شترونسي إلـى تطبيـق أفكارهم علـى أرض الواقع فـي المجتمـع الدنماركي-النرويجي(٧٣). والجدير بالذكر أن أحد أصدقاء شترونسي المُقرَّبين كان ابن ديفيد غرسون (David Gerson)، اليهودي السـفاردي (الشـرقي) الذي تُرجمت **أخلاق** سـبينوزا إلى اللغة الألمانيـة فـي منزله (وباقتدار كبير) بمدينة ألتونـا (Altona) المحاذية لهامبورغ بين عامي ١٧٤٢ و١٧٤٤م، على يد فقيه اللغة الراديكالي وعالم الإنجيل يوهان لورنتز شـميدت (Johann Lorenz Schmidt) (١٧٠٢-١٧٤٩م)، الـذي كان بـدوره ملاحَقًا من قِبَل السلطات.

ويمكننـا أن نرصـد مـدى شـعبية سـبينوزا بوصفـه اسـمًا معروفًـا فـي الشـارع الاسـكندنافي والألمانـي عـن طريـق تفحُّـص عـددٍ مـن المنشـورات الدنماركيـة والنرويجيـة خـلال فتـرة رفـع القيـود عـن الحريـات الصحفيـة، كمـا تكشـف هذه المنشـورات عـن مـدى إحاطـة المؤلفين بالشـرخ السياسـي المهيمن علـى التنوير الأوروبـي بشـكل عـام. وفـي هـذا السـياق، يجـدر الوقـوف عنـد منشـور بعنوان: "**ملاحظـات جادة حول الوضـع السـائد**" (*Alvorliger Betragtninger over den almindelige Tilstand*) الصـادر عـام ١٧٧١م، حيـث نجـد تنديـدًا بالحريـات الممنوحـة حديثًـا والتبعـات السـلبية التـي تحملهـا بعض مـدارس "الفلسـفة" على

(72) Stefan Winkle, *Struensee und die Publizistik* (Hamburg, 1982), 81–82; John Christian Laursen, “Spinoza in Denmark and the Fall of Struensee, 1770–1772,” *Journal of the History of Ideas* 61 (2000): 194–98.

(73) Balthasar Muenter, *Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen und Koeniglichen Daenischen Geheimen Cabinetsministers Johann Friedrich Struensee* (Copenhagen, 1772), 10.

الأخلاق والتديّن والمجتمع، وفي المقابل نجد المنشور يدافع عن الفلسفة "المسيحية" التي نادى بها المفكرون المعتدلون من أمثال: "غروتيوس ولايبنتز وفولف ولوك ونيوتن وبويل وبورهافه (Boerhaave) وهالر وهوفمان وزولتزر (Sulzer)"، الذين يعدُّهم النصُّ أصحابَ الفهم الصحيح للطبيعة لا الماديين. ثم ينصرف المنشور إلى تناول قيام "الملحدين" الإيطاليَّيْن الشهيرين برونو (Bruno) وفيفاني (Vinani) بمهاجمة "الدين الحق" في "الأزمنة المظلمة" السابقة على التنوير، غير أن هذا الهجوم لم يكن ذا ضرر بالغ، ومن ثَمَّ لم تكن هناك ضرورة تستدعي أكثر الناس للتوجُّس من الزندقة الفلسفية، إلَّا أن كل ذلك قد تغيَّر بعد ظهور تحدٍّ جديدٍ للدين تحت قناع "الفلسفة" والعلوم، وهو التحدي الماثل في أفكار "تندال وسبينوزا وكولينز وبولنغبروك" وكتاباتهم[٧٤].

استقى فايسهاوبت أفكاره النقدية الأساسية -من قبيل المطابقة بين "الاستبداد" الذي يشكِّل عماد المجتمع القديم بنظامه الملكي الأرستقراطي من جهة، و"الاستعباد" الذي يرمز إلى الوضع الراهن للبشرية من جهة أخرى- من هولباخ لا من هلفيتيوس، على وجه الدقَّة، رغم أن الأخير كان معروفًا بشكلٍ أكبر في ألمانيا في تلك الفترة[٧٥]. وكان هولباخ أيضًا مصدرَ الاهتمام الذي أولاه فايسهاوبت لمسألة نشر الحرية والمساواة في أوساط البشرية جمعاء، وأيضًا الفكرة القائلة بوجود مبادئ أخلاقية وحقوق إنسانية كونية، وهي التي يجب أن تشكِّل المعيار الذي تُقاس عليه جميع القوانين والأخلاقيات والمؤسسات في المستقبل. كما كان فايسهاوبت متأثرًا بهولباخ عندما استبدل العناية الإلهية في "تاريخه الفلسفي للبشرية" بالطبيعة والعقل، اللذين اعتبرهما فايسهاوبت أكبر عاملَيْن في صياغة تاريخ البشر واجتماعهم[٧٦]. وباختصار، فقد رأى فايسهاوبت -أسوةً بهولباخ- أن احتمالية أن يحيا البشر في ظلِّ نظام ديمقراطي مرتهنة حكمًا في المقام الأول بتغيير

(74) *Alvorliger Betragtninger over den almindelige Tilstand* (Copenhagen, 1771), 16; Laursen, "Spinoza in Denmark," 196.

(75) Adam Weishaupt, *Anrede an die neu aufzunehmenden* Illuminatos dirigentes (1782), in Van Duelmen, *Der Geheimbund*, 166–94; here 174–76, 183.

(76) Weishaupt, *Anrede*, 178–79.

أفكار الشعوب وقيمهم وأخلاقهم، ومن ثَمَّ فهي مرتهنة بنجاح التنوير في تحقيق غاياته[٧٧].

وقد اعتقد فايسهاوبت أن "ثورة الروح البشرية" المقبلة، التي سيقودها التنوير، سوف تعود بالبشرية إلى فطرتها الصافية القائمة على المساواة والحرية، فالتنوير كما تصوَّره هو القوة الوحيدة القادرة على تحطيم قيد الطغيان وهندسة الثورة القادمة[٧٨]، حيث كان التنوير -وفقًا لفايسهاوبت وكنيغه- المُحرِّك الفعَّال الأوحد لعجلة التقدُّم البشري، وأما المقصود بالتنوير ههنا فهو ليس التنوير المحدود الذي نادى به كانت وفولتير، بل "التنوير الكوني واسع النطاق" على نمط هولباخ وديدرو، والرامي إلى كسر شوكة الخرافة والجهل في أوساط عموم الناس. فقد رأى فايسهاوبت وكنيغه أن تحقيق "مملكة العقل" (*das Reich der Venunft*) ومنح القطاع الأوسع من البشرية "إمكانية إدارة حياتهم بوصفهم كائنات مستقلة" سوف يبقى أحلامًا بعيدة المنال، بل في عداد المستحيل، من دون تدخُّل الفلاسفة والفلسفة المستمر[٧٩]. وعلى ذلك، فحتى لو تحقَّق الكثير من المنشود من عملية التنوير، فإن المجتمع يبقى بحاجة إلى "مدارس فلسفية سِرِّيَّة" تلعب دور "الأرشيف الأبديّ للطبيعة وحقوق الإنسان"[٨٠].

وقد انتقد فايسهاوبت في تعريفه للتنوير ما عدَّه قصورًا وضحالة وسطحية في النظرة السائدة للتنوير في بافاريا والنمسا وباقي أنحاء العالم الناطق بالألمانية آنذاك. ولكن التنوير الحق -بحسب فايسهاوبت- أكبر من مجرَّد كلمات وأفكار، فمن الضروريّ أن يحيط التنوير أيضًا بالحقائق الاجتماعية والسياسية[٨١]. ولا يشكُّ فايسهاوبت في أن "من يرغب في نشر الحريات العامة في المجتمع، ينشر التنوير على العموم"، غير أن المقصود بالتنوير هنا هو "تعقّل الواقع المتعيّن، لا الإحاطة بالعلوم النظرية الاعتبارية المجردة، التي تضخّم من خيلاء العقل دون أن

(77) [Grolman] *Neuesten Arbeiten des Spartacus*, 49; Schings, *Brueder*, 167; Weishaupt, *Anrede*, 179.

(78) Weishaupt, *Anrede*, 179, 192–93.

(79) [Grolman] *Neuesten Arbeiten des Spartacus*, 40–41, 46.

(80) Ibid., 37–38, 47, 69.

(81) Ibid., 46–47, 50–51.

تعـود بـأيِّ نفـع على القلـب"[٨٢]. وقـد رأى فايسـهاوبت -على عكـس كانط- أن التنوير في نهاية المطاف لا يعدو عملية تخليص المجتمع من الكهان والأرستقراطيين والملوك. ولكن رغم مناهضته للملكية والكنيسة، فإن فايسهاوبت أنكر كونه زنديقًا أو مهرطقًـا بالمعنـى الحقيقـي للكلمـة[٨٣]. فأفـكار المتنوريـن الألمـان لـم تطمح سـوى إلـى تحقيـق تحـوُّل جذريٍّ فـي الحالة الإنسـانية عـن طريق التثوير الشـامل للمعـارف والإدراك البشـريَّيْن. وبنـاءً علـى ذلك، يقـف فايسـهاوبت مناهضًا حتى للمؤسسـة التعليميـة، وخاصةً التقاليـد المدرسـية القديمـة [scholasticism] التي ينعتهـا بالظلاميـة، ويدرجهـا إلى جانـب القهر السياسـي والاجتماعـي واللاهوت بوصفهـا أعمـدة النظـام القديـم الأربعـة التـي ترسِّـخ نظـام الاسـتبداد والتفـاوت الاجتماعـي[٨٤]. أما السـعي إلى تنوير القلَّة وعدم الالتفات إلـى بقاء الأغلبية على جهلهم (على غرار ما نادى به فولتير وفريدريش الأعظم)، فيحتج فايسـهاوبت بأنه يولِّد أشكالًا جديدة من التسلُّط، ويهيئ السبيل إلى تغلُّب فئة اجتماعية على البقية، فوحده التنوير الساعي إلى تنوير الكل هو القادر على تحقيق الحرية[٨٥].

رغم ذلك، لم يتراجع باهردت (Bahrdt) قيد أنملة أمام تحريضات فايسهاوبت وكنيغـه الراديكاليـة. أمـا منظمـة باهردت، فقد شـكَّلت بالمثل وسـيطًا مهمًّا لنشـر الأفكار التنويرية المختلفة اختلافًا كبيرًا عن التنوير كما عرفه كانط، حيث لم تَرَ في التنويـر مجـرَّد نقيـض "الخرافـة" و"التعصُّـب"، ولكـن -وفـوق جميـع الاعتبارات الأخرى- أداةً لتطبيق مبادئ العقل على الطبيعة والاجتماع من أجل تحقيق السعادة لبنـي البشـر علـى هـذه الأرض[٨٦]. ومـن هـذا المنطلـق، قبِـل باهـردت بانضمـام "الطبيعيين" (*Naturalisten*) والملحديـن إلـى صفوف منظمته السِّـريَّة بكل رحابة صـدر، غيـر أنـه قـام بحظر السـخرية من المسـيحية ومن شـخص المسـيح. وربما تفوَّقـت منظمة باهـردت على المتنورين الألمان في التزامهـا بالمبادئ الديمقراطية

(82) Ibid., 183.

(83) Adam Weishaupt, *Apologie der Illuminaten* (Frankfurt and Leipzig,1786), 105–6, 120–21, 127–28.

(84) Ibid., 119–20.

(85) Ibid., 46; Weishaupt, *Anrede*, 183.

(86) Bahrdt, *Wuerdigung der natuerlichen Religion* (Halle, 1791), 329.

حيـن نصَّـت صراحةً على إقصاء الأمـراء ورجال الدولة من عضويـة المنظمة، كما التزمت المنظمة بنبرة وشخصية جمهورية على وجه العموم، ولـم ينتقص ذلك من ارتباطهـا بالتيـارات المتعلِّمـة والمثقفـة (ويجـدر التذكيـر بـأن باهردت كان نفسـه بروفيسـورًا في إحدى الجامعات)(٨٧). ونشـهد البصمة الواضحة لأفكار بولانجيه وهولبـاخ وهلفيتيـوس وديـدرو في فكر باهـردت المتأخر. فحوالي عـام ١٧٨٠م، ورغـم امتهانـه علـم اللاهـوت لسـنوات طويلـة، نقـف علـى باهـردت متفقًـا مـع فايسـهاوبت في كون الديانات التنزيلية من أكبر أسـباب الفرقة بين بني البشـر، كما نجـده يصـرح باسـتحالة المعجـزات والضـرر الناجـم عن الإيمـان بها علـى الفرد والمجتمـع، فالاعتقاد بالمعجـزات يحجب عن العقل الطبيعـةَ الحقيقية للعلاقات الفيزيائية والاجتماعية، ويشـكِّل اللبنات الأولى لاسـتبداد الكهنوت(٨٨). فقد أنكر باهـردت علـى الديانات التنزيلية قيامها بتعليم البشـر بأن الخلاص لا يُدرَك إلَّا عن طريـق الإيمـان لا الأخلاق، بينمـا الواقـع -وفق باهردت- يقـرُّ بالعكس تمامًا(٨٩). ولمَّا اعتاد الكهان توعُّد كل مَنْ أنكر حقيقة المعجزات بالعذاب، فإن باهردت -في العقود الأخيرة من حياته- قد اعتبر المسـيحية عقيدة مختلَّة وغير أخلاقية، والعدو الأول لكل القيم الأخلاقية الكونية.

لقد اعتقد التنويريون الراديكاليون -دون اسـتثناء- بالنفع العائد على المجتمع جـراء إطـلاق حريات الفكر والتعبير وصيانتها، فهذه الضمانات من شـأنها أن ترفد العلـوم، كما أنها تشـكِّل سـدًّا منيعًا في وجه مكائد الاسـتبداد وتهديـدات التطرف الدينـي، حسـب تعبيـر هولبـاخ(٩٠). وعلـى ذلـك، فإنه لا يجـدر بالدولـة أن تكون الراعي الرسـميَّ لديانة معيَّنة دون غيرها، ولا بدَّ من نبذ التسـامح الجزئيِّ المسـيطر في إنجلترا وأمريكا الشـمالية وهولندا واسـتبداله بالتسـامح الكليِّ من أجل القضاء علـى الامتيـازات التـي تحظى بهـا بعض الطوائـف أو التيارات الفكريـة على البقية

---

(87) Ibid., 328–29, 355; Carl Friedrich Bahrdt, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*. 4 vols. (Frankfurt, 1790), 2:43.

(88) Bahrdt, *Wuerdigung*, 70–83.

(89) Ibid., 96–97, 167–68.

(90) d'Holbach, *Systéme social*, 281–82.

لمجرَّد أنها لا تتبع مذهب الحاكم. لا عجب -إذن والحال هذه- أن التنويريين الراديكاليين لم يكونوا من أشد المعجبين بإعلان التسامح الشهير الذي أصدره الإمبراطور "المستنير" جوزيف الثاني عام ١٧٨١م، والذي أبقى على الكاثوليكية ديانةً رسميةً للتاج في النمسا وبوهيميا وغاليسيا وهنغاريا، بينما ظلَّ التوحيديون والملحدون والمفكرون الأحرار وغيرهم من المجموعات المهمَّشة قيد الإقصاء والملاحقة[٩١]. لذلك نجد هولباخ يقف مشددًا على أن القيام بمنح درجة محدودة من التسامح الرسمي أو غير الرسمي، في ظل الإبقاء على العديد من الأقليات الدينية عرضةً للتمييز والمعاملة الدونيَّة من قِبَل الحكومات، كما كان الوضع العام في أوروبا آنذاك، هو تصرف يجانب العدالة والإنصاف، ناهيك عن كونه متنافيًا تمامًا مع الإرادة الشعبية العامة. ويضيف هولباخ أن العدو الأكبر للعدالة والمبادئ الإنسانية يكْمُن في تلك العقائد التي تدَّعي استفرادها حصريًّا بإرادة السماء، وهي دعوى لا مكان لها في أوساط المجتمع البشري، بل يجب أن يُعَدَّ كل مَن يدَّعي امتلاكه لمثل تلك السلطة الروحية عدوًّا لحرية الإنسان[٩٢].

ويستدرك هولباخ بالقول إن الحرية هي أساس تشريف الإنسان وسُموه الروحي، وهي التي تلهم بني البشر للعطاء ومحبَّة كل ما يعود بالنفع على الصالح العام (*bien public*"). إلَّا أن ما يعنيه هولباخ بمصطلح "الحرية" -أسوةً بديدرو وهلفيتيوس وفايسهاوبت- هو الحرية بوصفها مبدأ "فلسفيًّا"، لا هذه المجموعة أو تلك من الحريات المتعيّنة في مجتمعٍ ما بفعل بعض القوانين والتشريعات الغابرة. ولمَّا كان من المستحيل أن يتمَّ تأسيس المبادئ الدستورية العادلة بقوانينها العقلانية ومناهج حكمها السديدة إلَّا على قاعدة من الإنصاف والتعقُّل والحرية، فمن العبث أن يصرف الناس وقتهم في توقير وإجلال المواثيق القديمة وتقاليدها القائمة على الامتيازات والسعي إلى استقاء التشريعات وفقًا لأقدم السوابق التاريخية، كما فعل الإنجليز

(91) Wilbur, *History of Unitarianism*, 115; Derek Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism," in M. Goldie and R. Wokler, eds., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge, 2006), 509.

(92) d'Holbach, *Systéme social*, 282; Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (1951; repr. Princeton, 1979), 134.

عندما جعلوا من ميثاق الماغنا كارتا (Magna Carta) المصدر الأكبر للحريات. ذلك أن الماغنا كارتا وما شابهها من مواثيق -وفقًا لهولباخ- لا تعدو كونها مواثيقَ "مبهمة وغير ناضجة" انتزعتها ثلّة من النبلاء المتمردين بالقوة قبل قرون طويلة من ملكٍ مستبدٍّ في لحظة ضعف(٩٣). وربما احتفى المعتدلون -من أمثال بيرك وفرغسون- بالحريات المقرَّرة في "هذه المواثيق والأحكام والسوابق القانونية التي يسعى الأمريكان إلى نبذها من ثورتهم اليوم"(٩٤)، ولكن بالنسبة إلى المفكرين الراديكاليين من طراز هولباخ وتوماس بين فلا قيمة لمثل تلك المواثيق، بل أسوأ من ذلك، فتلك المواثيق من شأنها أن تحول دون حصول الأغلبية على حقوقهم. ومن هذا المنطلق، فإن جوهر المسألة يتوقف على المبادئ الكونية لا غير، في حين تنحصر وظيفة الدولة في تأمين العدالة والأمن والحرية لمواطنيها كافَّة، وهي أهداف لا علاقة لها من بعيد أو قريب بـ"الحريات" الممنوحة في القرون الوسطى(٩٥).

وقد تجلَّت الغايات التي طمح الراديكاليون -من أمثال ديدرو وهولباخ- إلى تحقيقها بكل وضوحٍ منذ مطلع سبعينيات القرن الثامن عشر، عندما شرع هؤلاء في نشر مبادئ أيديولوجيتهم الجمهورية الديمقراطية الناضجة على نطاق واسع، فمنذ ذلك الحين انتبه المنافحون عن مؤسسات النظام القديم في أوروبا إلى التهديد الذي تنطوي عليه دعوى الراديكاليين بشأن كون القبول الشعبي المصدرَ الوحيد للشرعية السياسية، كما جاء في كتاب "**رسالة في التعصُّب**" الصادر في مارس ١٧٧٠م وما تلاه من منشورات، ناهيك عن الإشارات الواضحة في تلك المؤلفات إلى كون المبادئ الملكية والأنظمة الوراثية عمومًا من ثمرات التعصُّب الأعمى لا غير. أما تفسير تلك الظاهرة المدهشة، حيث تسمح الشعوب لأنفسها بأن ترزح تحت وطأة القهر والاستغلال والسَّلْب والنَّهْب، وفوق ذلك تقبل بأن يجري إقحامها في حروب عبثيَّة بالنيابة عن السلالات الجشعة المتسلِّطة عليها، فمردُّه إلى تضليل العقول عن طريق نشر الخرافات وتكريس الإيمان الأعمى والرمي

(93) d'Holbach, *Système social*, 428–30.

(94) Ferguson, *Remarks*, 27.

(95) d'Holbach, *Politique naturelle*, 85; Paine, *Rights of Man*, 220–21.

بالناس في عماية الجهل، حتى يتمَّ تصوير الطغاة المستبدين في صورة ملائكة[٩٦]. لـذا لا عجـب من تشـريف الملـوك للكهان فـي كل بقاع الأرض، حيث الاسـتبداد لا يمكـن أن تقـوم لـه قائمـة دون الاسـتعانة "بتدليـس الكهـان للإبقاء علـى الرعيَّة تحت قبضتهم"[٩٧].

وما إن قام فريدريش الأعظم بقراءة "**رسالة في التعصُّب**" بعد شهر من صدورها، حتـى أبـدى اسـتهجانه من الأفكار الواردة فيها وشـرع بتحبير الـرد عليها من قصره بمدينـة بوتسـدام، حيـث قام بالانتقـاص من مؤلِّـف الرسـالة المجهـول (هولباخ) بوصفه "عدوًّا للملوك" لا همَّ له سوى التشهير بالحكومات الملكية وتأجيج البغضاء نحوها ونحو طبقة النبلاء عمومًا، وهي الطبقة التي لطالما حظيت بالحفاوة والتوقير مـن قِبَـل فريدريش الأعظم نفسـه، كما تشـهد مسـاعيه فـي حماية القيـم والأحكام العسـكرية التـي تقوم عليها الحياة الأرسـتقراطية[٩٨]. في هذا النص (الذي أرسـله الملـك بدايةً إلى الخاصَّة من حلفائه من أمثال فولتير ودالمبير)، يصبُّ الملك جام سخطه على خصمه، متهمًا إياه بكونه زعيمًا من زعماء "الغطرسة الفلسفية" المُغرَّر بهـم فـي مشـروع مُفلِس وبالغ السـذاجة لن ينجـح إلَّا في تأجيج الشـعوب وتدمير المجتمـع فـي نهاية المطاف. وقد تبع الملك هذا النـصَّ بمقالٍ آخر خصَّصه لتفنيد الآراء الـواردة فـي "**نظام الطبيعة**" لهولباخ، وتحديدًا الحتميَّة والجبريَّة التي تميَّز بها الخطـاب فـي ذلك الكتاب، وخصَّ بالاسـتهجان فكـرة هولباخ القائلـة بأن للرعايا الحـقَّ في عـزل الملك إذا ما رأوا منـه منكرًا[٩٩]، حيث يـردُّ فريدريش الأعظم بأن هـذه الفكـرة إن هـي إلَّا رخصـة للشـروع في الحـروب الأهليَّـة ودعم المتسـلِّقين والطامعين بالسلطة من كل حدب وصوب.

---

(96) d'Holbach, *Essai*, 26.

(97) Ibid.

(98) T.C.W. Blanning, *Frederick the Great and Enlightened Absolutism*, in H. M. Scott, ed., *Enlightened Absolutism* (Basingstoke, 1990), 270–72.

(99) Frederick the Great, "A Critical Examination of the *System of Nature*," in the *Posthumous Works of Frederic II, King of Prussia*, trans. Th. Holcroft (London, 1789), 5:147–75; here, 171–72; Cassirer, *Philosophy*, 71.

حظيـت هذه المقـالات الملكية بالترحيب مـن قِبَل فولتير ودالمبيـر، إلَّا أنه لم يتسـنَّ للملك الاطلاع على ردود المعسـكر الراديكالي، التي اتخذت طابعًا مستترًا بطبيعة الحال. ورغم ذلك، لم تقِلّ تلك الردود حِدَّة عن مقالات الملك، حيث قام ديـدرو -مثـلًا- بتفكيك ما جاء به الملك من حجج وأدانه بالاسـتبداد، ولكن فقط في كتاباته الخاصة التي لم تُنشـر خلال حياته(١٠٠). وبالمثل، اكتفى هردر بالتحفُّظ على نقوده اللاذعة والمريرة تجاه الملك البروسي ولم يتداولها إلَّا مع المقرَّبين من أصدقائه. كما عارض هولباخ في منشورٍ سريٍّ لاحقٍ سيلَ الاتهامات الموجَّهة نحو الفلاسـفة الراديكاليـين والزاعمـة بـأن أولئـك السـاعين لتحقيـق تغييـر شـامل في المجتمع إنما يتسبَّبون في خلق حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، حيث لم ينجح أحد يومًا ما في كبح سلطة الملكية المطلقة والولاية القضائية للكنيسة إلَّا عن طريق إشـعال فتيـل القلاقل والثورات(١٠١). لكن هولباخ يـردُّ بأن اللَّوْم في هذه الحالة لا يقع على المُحتجّين على الظلم والمكافحين في سبيل نيل حقوقهم المشروعة، بل على طغيان الجشـع الذي لا يعرف حدًّا وعلى طبقة الأمراء وكبار النبلاء من جهة، وعلـى روح التعصُّب والاضطهاد التي يحـرِّض عليها الإكليروس من جهة أخرى، وهي العوامل التي تبقى مسؤولة عن اندلاع العنف في أوساط المجتمع، وهو عنف ما كان له أن يكون بهذه الشراسة على كل حالٍ فيما لو كان المجتمع أكثر تنوُّرًا.

ورغم ذلك، لم ينكر هولباخ أو ديدرو أن الثورات السياسية من شأنها أن تفضي إلـى غليـان المجتمع وصولًا إلى ارتكاب المذابح(١٠٢). إلَّا أن الثورات الإنجليزية والهولنديـة والسويسـرية فـي القـرون الماضيـة، وبعد سـنوات طويلة مـن الصراع وسـفك الدماء، قد تمكَّنت في نهاية المطاف من تحقيق إنجازاتٍ عظمى لا يماري فيها أحد، وبالمثل فإن الثورات القادمة من شأنها أن تشهد النجاح نفسه (وقد كتب هولبـاخ هذا النصَّ قبل سـت سـنواتٍ من بـدء الثورة الأمريكية). وبنـاءً على ذلك،

---

(100) Denis Diderot, "Refutation du livre "De l'Homme" d'Helvétius," in Yves Benot, ed., *Diderot. Textes politiques* (Paris, 1960), 178–79.

(101) d'Holbach, *Politique naturelle*, 156–60.

(102) Denis Diderot, *Essai sur les régnes de Claude et de Néron et sur les moeurs et les écrits de Senéque*. 2 vols. ("Londres" [Amsterdam], 1782), 1:120.

أليس من الأفضل للمجتمع أن يقبل ببعض الاضطرابات المؤقتة عوضًا عن الرزوح تحت نِير الطغيان إلى أبد الآبدين؟ فمن حقِّ المواطن -إذن- أن يتمرَّد على السلطة حيثما كانت حقوقه الأساسية منتهكةً بشكل دوري ومنهجي(١٠٣). وليس ما تقدَّم إلَّا غيضًا من فيض النصوص التي برَّر فيها هولباخ وديدرو بكل وضوح -وإن بشروط معيَّنة- الكفاح الشعبي المسلَّح ضد الحكومات المستبدَّة، في حال توفر الزعماء الأكفاء للنهوض بتلك المهمَّة. وفي هذا الموضوع لم يساور ديدرو أو أتباعه أيُّ شك، كما تجلَّى بوضوح في مجلدات "**التاريخ الفلسفي**" (*Histoire philosophique*) والمنشورات المرتبطة بها: "إن الطغاة لن يقبلوا أبدًا بمحض إرادتهم أن يتمَّ التخلُّص من العبودية المسيطرة على المجتمع، ولا يمكن إقناعهم بتاتًا إلَّا عبر تدمير قاعدة حكمهم أو تصفيتهم"(١٠٤).

أثار مثل هذا التوجُّه الثوري الذي دعا إليه هولباخ وديدرو حفيظة فولتير، كما رفضه كانط رفضًا باتًّا عندما احتجَّ بأن مقاومة الرعية لسلطة المستبد لا يمكن تبريرها أبدًا(١٠٥). فقد اتفق كانط مع خصومه على أن السلطة التشريعية يجب أن تعكس الإرادة العامة، وتمثِّل مصالح الجميع وحاجاتهم على قدم المساواة، وأن تكرِّس عبر ذلك الروح الجمهورية الأصيلة، إلَّا أن "الجمهورويَّة" [republicanism] في نظره تستدعي الفصل بين السلطة التنفيذية (الحكومة) والسلطة التشريعية، وعلى ذلك استخلص كانط أن الاستبداد يبدأ "عندما يقوم المُشرِّع بتنفيذ أحكامه بنفسه ويستبدل إرادة عموم الشعب بإرادة الحاكم الخاصة"(١٠٦). وقد مكَّنت هذه المعادلة كانط من مناهضة الديمقراطية بوصفها شكلًا من أشكال "الاستبداد"، وفي الوقت نفسِه الدمج بين نموذج الحكم المطلق المستنير كما عرفته ألمانيا -في شكلٍ من أشكاله- مع مبدأ التمثيل النيابي (المحدود) والجمهورويَّة القائمة على الفصل بين سلطتَي التشريع والتنفيذ. أما فريدريش الأعظم، فقد ندَّد بموقف هولباخ واصفًا إياه بالمنافي للأخلاق والوطنية وأبسط مبادئ التفكير الفلسفي، فمن يسمح لنفسه بإهانة ملوكه ووصفهم بـ"المستبدين" و"الطغاة" -بغض النظر عن

---

(103) d'Holbach, *Essai*, 53; d'Holbach, *Politique naturelle*, 158–59.

(104) *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 129.

(105) Kant, *Project*, 67–68.

(106) Ibid., 13, 17–18, 20.

القوانين القائمة في بلده- "لا يمكن عدُّه فيلسوفًا أو حكيمًا"(١٠٧). ولم يفت الملك أن يذكِّر خصومه بالمذابح التي استفحلت جراء الحروب الفرنسية الدينية (١٥٦٢-١٥٩٤م)، وأن تلك هي نتيجة الخروج على شرعيَّة الملوك(١٠٨).

نشب جدل واسع -في السنوات الأخيرة- في مناهج التاريخ الجامعية حول الدور الذي تلعبه الكتب في إشعال الثورات، لكن الواقع هو أن "الثورة الشاملة" التي شملت شمال أمريكا وأوروبا في أواخر القرن الثامن عشر لم تكن لتقوم لها قائمة لولا تدفُّق الأدبيات المساواتية بشكل غير مسبوق في السبعينيات والثمانينيات من ذلك القرن. ولا يعني ذلك أن الثورات اندلعت كنتيجة للكتب والأفكار لا غير، بل إن الثورات نجمت عن طريق تفاعل معقَّد بين الفكر والفعل، وهو ما يحتجُّ به هذا الكتاب. والحال أنه رغم الدور الضروري الذي تلعبه المظالم الاجتماعية في إشعال الثورات العظمى، فإن هذه الأخيرة تتطلَّب إعادة صياغة تلك المظالم وطرحها في صور جديدة أكثر شمولًا وأقل تحفظًا، وهو ما حدث بالفعل في سيل المنشورات التمرُّدية الذي عمَّ أوروبا وبريطانيا و"العالم الجديد" على حدٍّ سواء خلال العقدين المذكورين، حيث جسَّدت تلك المنشورات نمطًا غير مسبوقٍ من الوعي الثوري. ورغم اشتمال تلك المنشورات على وفرة من المواد الأدبية والهجائية والصحفية، فإن الأفكار "الفلسفية" التي انطوت عليها كانت هي صاحبة اليد الكبرى في تشكيل الوعي الجديد، فقد كانت "الفلسفة" هي المسؤولة عن رسم وتجنيد أبرز ملامح الامتعاض العاطفي الجارف من الظلم والاستبداد، الذي ترك بصمةً واضحةً على الثقافة الأوروبية شعرًا ومسرحًا منذ ستينيات القرن الثامن عشر في أعمال نخبة من الأعلام من أمثال: ليسينغ وشيلر وغوته وألفييري وبومارشيه ومارمونتيه وكولردج وشيلي، وغيرهم من شعراء العصر ومسرحيِّيه، وكان الأمر بالمثل فيما يخص العديد من النصوص الفلسفية والنظرية الصادرة آنذاك.

فقد شهد العقدان السابقان على أحداث ١٧٨٩م ظهور أيديولوجيا ثورية غير مسبوقة البتَّة من جهة التأثير وحدَّة الخطاب ورقعة الانتشار، وسرعان ما ترسَّخت

---

(107) Frederick the Great, *Examen de l'*Essai sur les préjugés [of d'Holbach] ("Londres" [Berlin], 1770), 26–28, 46, 64.

(108) Ibid., 52.

قواعدها على ضفتَي الأطلسي، حيث التحمت مشاعر الاشمئزاز من الحكم المطلق والتسلُّط العسكري للاستبداد المستنير مع الحساسية الأدبية العامة لذلك العصر. فهاهو الشاعر والمسرحي الإيطالي ألفييري (Alfieri) يصرِّح في عام ١٧٦٩م: "عندما دخلتُ إمارات فريدريش الأعظم، التي بدت لي أشبه بالثكنات العسكرية العملاقة، لم يفلح ذلك إلّا في تأجيج كراهيتي العارمة تجاه المتاجرة المنكرة بالجنود، الذين لطالما شكَّلوا أكبر أعمدة الاستبداد، حيث لا يمكن لمستبدٍّ الحكم من دون تسخير الآلاف من المرتزقة الأجراء لتأمين مصالحة. وظللت على موقفي هذا حتى بعد أن أُذن لي بالوقوف بين يدي الملك، وحينئذ لم أشعر بشيء من الدهشة أو الاحترام، بل على العكس، ازداد شعوري بالاستياء يومًا بعد يوم جرَّاء معايشتي للخديعة التي ينطوي عليها القهر والاستبداد حين يحاولان الظهور في لبوس الفضيلة"(١٠٩).

لم تنجح الأفكار الديمقراطية والمساواتية الراديكالية في إلهام الحركات الثورية المشتعلة آنذاك فحسب، بل أصبحت بمثابة الإطار النظري العام الذي يجري من خلاله مقاربة شتَّى الحركات الاحتجاجية، بما فيها التمردات الشعبية في المجتمعات التقليدية، كما في ثورة بوغاتشيف (Pugachev Revolt) في روسيا بين عامي ١٧٧٣ و١٧٧٥م. والواقع أن الحركات الاحتجاجية في هذه الفترة قد اتخذت -بلا شكٍّ- حلَّةً جديدةً تختلف جذريًا عمَّا مضى، وباتت تحمل العديد من الدلالات الإيجابية، وذلك حتى وإن لم تتماد في خطابها كما فعل هولباخ عندما صرَّح بأن "التمردات الشعبية هي دائمًا نتاج للظلم والاستبداد"(١١٠). ويمكن أن نعزو هذه التغيُّر في التصوُّر العام للثورات إلى رد الفعل الإيجابي عمومًا في أوروبا تجاه الثورة الأمريكية، التي قامت على أساسٍ من الدفاع المسلح للمواطنين عن "حقوقهم"، وهو النهج الذي تحصَّل على شرعيَّة شعبيَّة واسعة نسبيًّا بعد أن أثبت نجاحَه. ومن هذا المنطلق، نجد جِب يطالب الشعب الإنجليزي بالحراك من أجل إصلاح البرلمان، والشعبَيْن الإيرلندي والكندي بمقاومة وصاية التاج

(109) Vittorio Alfieri, *Memoirs*, ed. E. R. Vincent (London, 1961), 97.

(110) d'Holbach, *Systéme social*, 283.

البريطانـي ووزرائه للحؤول دون الخضـوع لحكمهم بدون مُبرّر[١١١]. ومن جانب آخـر، نجـد الزعماء الوطنيين في هولندا خلال السـنوات ١٧٨٠-١٧٨٧م يطالبون المواطنيـن علانيـةً بحمـل السـلاح وتشـكيل الميليشـيات فـي سـبيل دعـم التغيير الديمقراطي. وهكذا اكتسب التحريض السياسي على قاعدةٍ من الفلسفة الراديكالية درجةً من الشرعيَّة والحظوة لم يعرفهما في أيِّ وقت مضى.

وقد تغيَّر معنى "الاستبداد" -بوصفه مصطلحًا ومفهومًا- في أوساط الحركات السياسـية الأوروبيـة والحلقـات الثقافية الطليعيـة المرتبطة بها في سـتينيات القرن الثامن عشر وسبعينياته. ففيما مضى، ارتبط معنى "الاستبداد" بالحكم المنفلت من القيـود القانونيـة التـي تكرَّسـت علـى مـرِّ الزمـن عن طريـق السـوابق الدسـتورية والتشـريعية بمـا تنطوي عليه مـن امتيازات وحقوق مُقرَّرة للنبلاء ورجال الكنيسـة والشركات التجارية المتمركزة في المدن، وهي إرهاصات لم يلتفت لها الاستخدام الموسَّع الذي استخدمه الراديكاليون في أواخر القرن الثامن عشر، بل إن هؤلاء قد تجاهلـوا تمامًـا التقاليـد العرفية والاصطلاحيـة المرتبطة بهذا المفهـوم. وإلى هذا الحدِّ، كان فيرغسـون مصيبًا عندما أكَّد على "حق بريطانيا الذي لا يماري فيه أحدٌ فـي مطالبة أمريـكا بنصيبٍ من المؤونـات اللازمة لدعم التـاج الإمبراطوري (the Imperial Crown) وإمبراطوريـة بريطانيـا العظمـى (the Empire of Great Britain)"[١١٢]. فـإن الأمريـكان لم يملكـوا حقَّ التمرُّد على هـذه المطالب إذا ما نظرنـا إلى التقاليد القائمة والسـوابق القانونيـة. وهو موقف مناقض كليًّا لما جاء به ديـدرو وهلفيتيـوس ومابلي وريـنـال وهولباخ، فضـلًا عن برايس وبريسـتلي وبين وفايسهاوبت وكنيغه وفورستر وباهردت، الذين قاموا بتعريف "الاستبداد" على أنه ممارسـة السـلطة -بغض النظر عن شـرعيتها أو عدمها في نظر الدستور- من دون تأسيسـها علـى أرضيـة مـن "المكاسـب المتحققـة لصالـح الأفـراد الخاضعيـن لتلك السلطة"[١١٣].

---

(111) Jebb, *The Works*, 3:306–7, 387–90, 392–94.

(112) Ferguson, *Remarks*, 32.

(113) d'Holbach, *Systéme Social*, 246–47.

أما وفقًا لتصوُّر مضى، فقد كان للملوك مطلق الحرية في التصرف كما يشتهون، طالما بقوا ملتزمين بالقوانين الأساسية القائمة في ممالكهم. وهو التصور الذي قوَّضه الراديكاليون عندما صرَّحوا بأنه ليس لأيِّ حاكم كان حقُّ التصرف إلَّا فيما ينفع الصالح العام، وهو "القانون الأوَّلي والأساسي" (*"loi primitive et fondamentale"*) الذي تفرضه الطبيعة على كل من يتولَّى مقاليد الحكم، كما احتجَّ هولباخ(١١٤). وسرعان ما أصبحت مصاريف البلاط والقوانين الرامية إلى حفظ مصالح النبلاء وامتيازاتهم ورتبتهم الاجتماعية، فضلًا عن توارث المناصب والسماح لمجموعات معيَّنة من التجَّار باحتكار الأسواق، بالإضافة إلى تدعيم الإمبراطورية وفرض القيود والضرائب الإمبريالية على المستعمرات، والتمييز بين البشر تحت غطاء قانوني، والانخراط في حروب خارجية لا علاقة لها بالدفاع عن النفس، والتعصُّب الديني - كل هذه أصبحت بين ليلة وضحاها من علامات الاستبداد حكمًا، وفي الوقت نفسِه أخذ يبدو أنه ما من مخرج يحقِّق السعادة للبشرية سوى "الحرية" (*"la liberté"*)(١١٥).

أما لفظ "الاستبداد" وَفْقَ المفكرين الراديكاليين، فأصبح يدلُّ على كل تصرُّف لا يصبُّ في المصلحة الكبرى للشعب، بما في ذلك كافة أشكال السلطة الوراثية والسلطة الكنسية، والمسلَّمات الطائفية والأخلاق التقشفية التي دعا إليها رجال الكنيسة، التي نعتها برايس وبريستلي بالمسيحية "الفاسدة". ولمَّا كان "الاستبداد" في عُرف هؤلاء يدلُّ على كل ما ينافي المبادئ الأوَّليَّة للأخلاق والعدالة، فإن كافة العوائق القائمة في وجه تقدُّم الديمقراطية والمساواة مردُّها إلى أصل واحد وهو الاستبداد(١١٦). وهكذا جرى توسعة نطاق "الاستبداد" أفقيًّا ورأسيًّا عبر المجتمع. وبالنسبة إلى ديدرو وزملائه، فإن "المستبد" لا يمثِّل سوى رأس الهرم، وهو شخصية اعتبارية وليس بيده أيُّ سلطة كفرد، إلَّا أنه يقف على رأس طبقة تراتبيَّة من الوجهاء قوامها زمرة من الرعايا غير المستنيرين الذين لا همَّ لهم سوى التناحر

(114) Ibid., 240–47; Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *La morale universelle, ou, Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. 3 vols. (Amsterdam, 1776), 2:24, 44.

(115) Ibid., 1:146–52.

(116) Ibid., 2:40–43; d'Holbach, *Systéme social*, 42–50.

والتغلُّب بعضهم على بعض. ومن هذا المنظور، فقد وقعت البشرية إجمالًا ضحيةً للخرافة وحكم الاستبداد، الذي بات منتشرًا في كل مكان، اللهمَّ إلَّا باستثناء بعض البدو الرُّحَّل وسكَّان الجزر النائية وأعالي الجبال(١١٧).

ويلخِّص توماس بين ما تقدَّم كالتالي: "إن الحكم على النمط القديم لا يعدو أن يكون استحواذًا على السلطة بهدف تعظيمها، أما الحكم على النمط الحديث فهو توكيلٌ للسلطة من أجل تحقيق المصلحة العامة للمجتمع"(١١٨). إذن، إننا نقف -في ستينيات القرن الثامن عشر وسبعينياته- أمام "ثورة عقل" تُعَدُّ من أعظم الانزياحات الفكرية في التاريخ البشري وأكثرها تأثيرًا، وهي ثورة لا يمكن كَنْه جوهرها إلَّا عبر تفحُّص محتوى الجدل الفلسفي واسع النطاق الذي شهده ذلك العصر ومدى تأثيره -خاصةً بعد عام ١٧٧٠م- في المجتمع والثقافة على ضفتَي الأطلسي.

---

(117) *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 1:121–22.

(118) Paine, *Rights of Man*, 171.

الفصل الثالث
إشكالية المساواة وصعود علم الاقتصاد

يتضح مما تقدَّم مدى الأهمية التي حظي بها مبدأ المساواة في حلقات التنوير الجذري منذ البداية، ذلك أنه وفقًا لسبينوزا وبايل والمنشورات الفلسفية السِّريَّة التي انتشرت في أوروبا منذ مراحل التنوير المبكِّرة، فإن التصورات الأخلاقية والاجتماعية لا بدَّ أن تقوم على التساوي المبدئيِّ بين مفاهيم السعادة التي يسعى كلُّ فرد من أفراد المجتمع إلى تحقيقها، ومن ثَمَّ تساويهم جميعًا من جهة أهمية مصالحهم الدنيوية. وعلى ذلك، فإن مبادئ التسامح التي نادى بها هؤلاء الفلاسفة، وكفاحهم المستميت في سبيل حرية التعبير والصحافة، كانت مرتبطة عضويًّا بمقولة ألَّا تمايز بين آراء الأفراد وغاياتهم من ناحية الوزن والقيمة رغم اختلاف بعضهم عن بعض بوصفهم أفرادًا. وهكذا فقد أنكر المفكرون الراديكاليون التمييز الذي أصرَّ عليه جون لوك -مثلًا- بين وضع الشخص اللاهوتي -أو ما وصفه لوك بمسؤولية كل فرد على حدة لتأمين خلاصه الروحي- من جهة، ووضعه المدني من جهة أخرى. والواقع أن مفهوم لوك اللاهوتي التقليدي للمساواة قد صِيغ بطريقة كفيلة بأن تقطع الدرب على الدور الاجتماعي والسياسي الأكبر الذي تلعبه المساواة في المنظومات الفكرية السبينوزية. فقد اعتقد لوك أن الأفراد متساوون "روحيًّا" أمام السيد المسيح، ولكنهم غير متساوين في أوضاعهم المدنية، وهكذا فقد كان لوك من المدافعين عن المساواة الروحيَّة في الوقت ذاته الذي وقف فيه منافحًا عن المجتمع التراتبي الذي انتمى إليه. بل إن موقفه تعدى تبرير التراتبيَّة في المجتمع ليصل إلى حدِّ الدفاع عن العبودية - فقد كان لوك أحد المستثمرين في شركة أفريقيا الملكية (Royal African Company) وشركة مستكشفي جزر الباهاما (Bahamas Adventurers Company)، وكلتاهما من كبرى المشاريع المتاجرة بالعبيد، كما عمل في نهايات حياته مفوَّضًا بمجلس تجارة لندن (London Board of Trade)[1].

---

(1) Waldron, *God, Locke and Equality*, 11, 116–17, 137, 226–27; Israel, *Enlightenment Contested*, 546, 553–55, 560, 592, 603–5.

وقد كان اعتقاد لوك بالمساواة الروحيَّة المحضة، وتمييزه بين الوضع الروحي والمدني للأفراد، متناغمًا مع تكريسه لطبقة جديدة من النبلاء في الدساتير التجريبية التي خطَّها لمستعمرتَي كارولينا الإنجليزيتَيْن في أمريكا (وهو موقف ندَّد به ديدرو في "**التاريخ الفلسفي**"). وقد قام اعتقاد لوك هذا على قاعدة مضمرة من الثنائية الفلسفية التي تفترض تمايزًا جوهريًّا بين الروح والجسد، وهي ثنائية رفضها سبينوزا رفضًا باتًّا، كما رفضها بايل بدوره أيضًا عن طريق استلهامه لمبادئ سبينوزا. وقد كانت فلسفة سبينوزا وبايل الأخلاقية فلسفةً عَلمانية محضة لا تقيم اعتبارًا للأفكار اللاهوتية، بل تقوم على فكرة التساوي المشترك والمتبادل في العلاقات الاجتماعية، وفي المحصلة في العلاقات السياسية كذلك. من هذا المنطلق، يمكننا القول بأن المكانة التي حظيت بها الديمقراطية والوظيفة التي أدتها في الفكر الراديكالي جاءت بشكل رئيس كنتيجة منطقية لمنظومة فلسفية أخلاقية مبنيَّة على المساواة تضع العلاقات الاجتماعية في صدارة اهتماماتها، وهي منظومة تقف على الطرف النقيض مما اعتقده لوك. لذا فليس من المستغرب أن يكون سبينوزا أولَ فيلسوف في تاريخ عظماء الفلسفة يصرِّح بكون الديمقراطية أفضل أشكال الحكم.

لكن في حين مثَّلت المساواة مبدأ أخلاقيًّا وسياسيًّا منذ البداية، فإن ديدرو وهولباخ ومناصريهم لم يطوّروا نقدهم العام للتفاوت الاجتماعي إلَّا خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر. ولمَّا كان هذا النقد متعارضًا بصراحة مع الاتجاه التنويري السائد المناهض كليًّا لمبدأ المساواة، فإنه قد أذكى جدلًا واسع النطاق حول التفاوت الاقتصادي والاجتماعي قُدِّر له أن يصبح نقطة الارتكاز لكل ما احتدم من صراعٍ فكريٍّ حول المجتمع والسياسة فيما بعد، أي من ستينيات القرن الثامن عشر وصولًا إلى يومنا هذا. فنحن إذن أمام مواجهة فكرية كبرى في التاريخ الحديث، وهي مواجهة تزامنت مع صعود علم الاقتصاد، حيث صعد علم اقتصاد السوق الكلاسيكي مباشرةً من سياق الاتجاه التنويري المحافظ السائد، بل ربما مثَّل هذا العلم الانتصارَ الفكريَّ الأعظم لذلك التيار. لكن العلم الجديد سرعان ما اضطر إلى التصدِّي للتشكيك والمعارضة التي تعرض لها فورًا من قِبَل التيار الراديكالي.

فعلى صعيد الحياة الاقتصادية كما الأخلاقية والسياسية، يمكننا رصد تعارضٍ جوهريٍّ بين التنويريْن. وبالإضافة إلى ذلك، وبسبب كون التفاوت

المتـوارث فـي الثـروات والمكانـة الاجتماعيـة ظاهـرةً تتعدى حـدود الاقتصاد المحض، فإن الانقسـام المتمادي حول اقتصاد السـوق أخذ يتشابك مع الجدل الأوسـع حـول الامتيـازات والبنـى والرُّتـب الاجتماعيـة ويزيده حـدَّة. في هذا السـياق، يؤكّـد ديدرو وهلفيتيوس وهولبـاخ أنه من العبـث أن يطمح المرء إلى تحسـين الحالة الأخلاقية للفرد والمجتمـع دون الالتفات إلى المصالح المادية ومدى التحامل الذي تظهره الطبقات المسـيطرة على عموم المجتمع بشـكل لا بـدَّ أن يـؤدي إلى انحـراف الأخلاق والمجتمع معًا، بحسـب تعبيـر هولباخ[٢]. فلطالما اعتبر التنويريون الجذريون أن اعتماد مبدأ التوارث فيما يخص الأرض والمنصب والثروة والرتبة الاجتماعية نقمةٌ على المجتمع والأخلاق والسياسـة والثقافـة جميعًـا، حيث يقـوم الحكّام بصدِّ كافة المحـاولات الصادرة عن فئات المجتمـع الأخـرى لخدمـة الصالح العـام عندما يجعلـون المناصـب المرموقة والمكافآت الكبرى حكرًا على مَن لا يسـتحقها إلَّا لأنه ينتمي إلى هذه السـلالة أو تلـك، وبغـض النظـر عمّـا إذا كان المعنيّ صاحب فضـل أو منفعة تعود على المجتمـع. إلّا أن عمـوم الناس -أولئك الذين ينفر منهـم الأمراء وبطاناتهم- ما فتئوا يثبتون المرة تلو الأخرى قدرتَهم على إنتاج عقول ومواهب "نبيلة" أكثر من "الجموع المُذَهَّبة" المتحلّقة حول الأمراء والملوك[٣]. فحسب هلفيتيوس، فإن "العلم والعبقرية والموهبة تنبع من رحم الفقر"[٤]. ورغم سـطحية هذه المقولة، فإنها تمثّل نبرة جديدة كليًّا في تاريخ الفلسـفة. وهكذا فإن التعليم -لا النَّسَـب- هـو "المسـؤول عـن إنتـاج الأشـخاص المؤهليـن لتولـي المناصـب العليـا، والكفاءة وحدها هي التي تصلح معيارًا لتقييم عملهم، لا السـلالة"، كما يصرح هلفيتيوس وهولباخ[٥].

مـن هنا نرصد أن مبدأ المسـاواة والنظرية الأخلاقيـة الناجمة عنه والقائمة على القسـط والاعتـراف المتبـادل كانـا عمـادي الديمقراطيـة فـي الفلسـفة السياسـية

(2) d'Holbach, *Essai*, 130–31, 136.

(3) d'Holbach, *Politique naturelle*, 190.

(4) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:185.

(5) Ibid.; Mirabeau, *Considérations*, 19, 25.

والأخلاقية للتنوير الجذري، وعلى المنوال نفسِه فإن "المساواة" مثَّلت المبدأ الأساسيَّ للنظرية الاجتماعية لذلك الفصيل. فقد سعى التنوير الجذري -خاصةً بعد عام ١٧٧٠م- إلى تقويض المبدأ الأرستقراطي وتشنيعه في أوساط المجتمع. وهكذا نجد ميرابو -مثلًا- يتساءل في عام ١٧٨٤م: ما هي أصول الأرستقراطية الأوروبية الحديثة؟ ألا يعدو أسلاف هؤلاء النبلاء زمرة من البلطجية وزعماء الحرب الذين أسَّسوا سُمعتهم على النَّهْب واغتصاب السلطة[٦]؟ ومن ناحية أخرى، نجد هولباخ يرفع عقيرته مصرحًا بأن أحدًا لم ينحرف بمعنى "الحرية" -تلك الكلمة العريقة- عن مغزاها ويحيد بالجمهوريات عن غاياتها الحقيقية أكثر من أحفاد السلالات النبيلة الغابرة: ألم يلهج الأرستقراطيون البولنديون بلفظ "الحرية" في الوقت ذاته الذي سعوا فيه لإحكام قبضتهم على الفلاحين الأقنان والتعرُّض لرعاياهم بأبشع أشكال القهر[٧]؟ (والجدير بالذكر هنا أن روسو كان مناقضًا تمامًا للديمقراطيين في موقفه الذي أعرب عنه في مقترحاته التشريعية لبولندا، عندما شجَّع الشباب البولندي على التعمُّق في تاريخ بلادهم وقوانينها، وأخذ العِبر من "إنجازاتهم المجيدة"، وألَّا يرضوا بغير بني أُمَّتهم قادة ومُعلِّمين)[٨]. وقد احتجَّ هولباخ وديدرو بأن الجمهوريات الأرستقراطية القديمة التي قامت في البندقية وجينوا كانت تتربَّع على مؤسسة ثقافية تنادي بالحرية في الوقت ذاته الذي يخضع فيه عموم الناس إلى فظاعات الاستبداد كما لو كانوا تحت ربقة أكثر الطغاة عتيًّا[٩]. وأما في هولندا، فإن عودة الملكية عن طريق فوَّهات البنادق البروسية في عام ١٧٨٧م قد كان بمثابة الإعلان عن عودة المبدأ الوراثي وحكم البلاط إلى البلاد ونهاية التاريخ الجمهوري لتلك الأُمَّة.

---

(6) Ibid., 14.

(7) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:276.

(8) M. F. Plattner, "Rousseau and the Origins of Nationalism," in C. Orwin and N. Tarcov, eds., *The Legacy of Rousseau* (Chicago and London, 1997), 193.

(9) Denis Diderot, "Fragments echappés du portefeuille d'un philosophe" (1772), in J. Asse´zat, ed., *Oeuvres complétes de Diderot*, 6:447; d'Holbach, *La morale universelle*, 2:276–77.

إلَّا أنـه رغـم انتصارهم للمبادئ المسـاواتية، فإن ديـدرو وهلفيتيوس وهولباخ أنكـروا إنـكارًا شـديدًا أيَّ نيَّـة مـن جانبهـم لتسـوية المجتمـع أو فـرض المسـاواة الاقتصادية التامَّة على أفراده، حيث قدَّروا أن مثل هذه السياسات كفيلةٌ بخلق نمطٍ آخـر مـن الاسـتبداد. وعلى هذا الأسـاس يقـف هولباخ محـذرًا من مغبَّـة الاندفاع المستعر نحو المساواة الاقتصادية التامَّة، التي رجَّح تحوُّلها إلى أداة لتكميم الأفواه وتقويـض الحريات وتدمير الجمهورية[١٠]. وفي السـياق نفسِـه، يقـول هلفيتيوس في عام ١٧٧٣م: "إن المساواة التامَّة بين أفراد المجتمع لا بدَّ أن تفضي إلى الضَّيْم والإجحـاف"[١١]. ووفقًـا لهولبـاخ، فـإن العـدل يقتضي أن تتـمَّ مكافـأة الأكثر نفعًا للمجتمع بأفضل المكافآت وأعلى درجات التقدير، إذ الجميع ليسـوا سواسـية من ناحيـة تفانيهـم وإتقانهم في العمـل أو من ناحية خدمتهم للمصلحـة العامة، وهناك دائمًا تفاوت بين الأفراد من ناحية الإخلاص والمثابرة والموهبة التي يجلبونها إلى الوظيفة، فلا يتساوى البشر كليًّا إلَّا من جهة واجبهم الأخلاقي لفعل الخير والعودة بالنفع على غيرهم من البشر، وهو قانون أخلاقيٌّ مفروض على الجميع ويصبُّ في مصلحة الجميع على قدم المساواة[١٢].

عوضًـا عـن تحقيـق المسـاواة التامَّة فـي جميع أوجـه الحياة بين الناس، سـعى المفكرون الراديكاليون إلى تقويض التفاوت القائم بين الرُّتب الاجتماعية ومكافحة الاختـلال الهائـل فـي توزيع الثـروات. وفي هذا الصـدد، من المهـم الالتفات إلى الكتـاب الـذي ألَّفه هلفيتيوس بعنـوان: "**في الإنسـان**" (*De l'homme*) (١٧٧٣م)، وهـو عمل اشـتغل عليـه هلفيتيوس علـى مدار سـنوات عديدة وراجعه مـرارًا على ضوء المناقشـات المحتدمة في التجمُّعات الدورية التي اعتاد استضافتها في منزله. يستعرض هلفيتيوس في هذا الكتاب الفكرةَ المركزية القائلة بـ"التوازن العادل" بين ثـروات المواطنيـن[١٣]، حيـث يصرح بأن أيَّ حكومة مسـؤولة لا بـدَّ أن تضع رفاه

(10) d'Holbach, *Politique naturelle*, 70–71.

(11) Helvétius, *De l'homme*, 2:44; d'Holbach, *Systéme social*, 153.

(12) d'Holbach, *La morale universelle*, 3:94.

(13) Helvétius, *De l'homme*, 2:565, 729, 732–33; Abbé Morellet, *Mémoires sur le dix-huitiéme siécle et sur la Révolution francaise*. 2 vols. (Paris, 1822), 1:141–42.

القطاع الأوسع من الشعب فوق كل اعتبار ومعاملة أفراد الشعب من هذا الوجه على قدم المساواة أخلاقيًا، حيث يتمتَّع كلُّ فرد بحقِّ العمل على تحقيق سعادته الخاصة[١٤]. فإذا كان البشر غير متساوين من جهة القدرة، ما يشرِّع مكافأة المجتمع لبعضهم أكثر من بعض، فإن الطبيعة قد جعلت كلَّ البشر سواسيةً من جهة الحقوق والرغبات وطلب السعادة وتحقيق الحرية. وبناءً على ذلك، فإن الاعتراف بهذا المبدأ وما يستدعيه من مكافحة التباين الهائل في النفوذ والأملاك الذي يتيح للقلَّة التسلُّط على مصائر الأغلبية في المجتمع، لا بدَّ أن يكون حجر الأساس لأيِّ نظرية سياسية تدَّعي العدالة والتماسك المنطقي.

ووفقًا للفلاسفة الراديكاليين، فإن القواعد التي تؤسسها هذه الأخلاق العَلمانية الجديدة بمنأىً عن الاعتبارات اللاهوتية، وإن لم يجرِ فهمها إلَّا حديثًا، كانت أبدًا وستظل ساريةً على الناس كافَّة، أثرياء وفقراء، أوروبيين وغير أوروبيين، سودًا وبيضًا وصُفرًا. ولمَّا كان الملوك والنبلاء والتجَّار والعمَّال جميعهم خاضعين للغايات والمعايير الأخلاقية نفسِها، فإن السلوك الأخلاقي لا بدَّ أن يبدأ بالاعتراف بـ"الحقوق" المتساوية لبني البشر كافَّة[١٥]. إذن، في حين لم يكن هلفيتيوس وهولباخ وأتباعهم الألمان من دعاة تسوية البشر كليًّا من جهة الثروات والأملاك، فإنهم قد كافحوا التفاوت الاجتماعي عبر إنكارهم للامتيازات الغابرة التي تحظى بها بعض "الدرجات" دون غيرها والدفع نحو تغيير توزيع الثروات القائم ليكون أكثر عدالةً وإنصافًا[١٦]. ولمَّا لم يصل هؤلاء إلى المطالبة صراحةً بـ"تصفية الوحش الأرستقراطي عن بكرة أبيه"، كما قال توماس بين وغيره في العقد الأخير من القرن الثامن عشر[١٧]، فإن التخلُّص من التراتب الاجتماعي في نهاية المطاف قد ظلَّ عمادًا من أعمدة منظومتهم الأخلاقية وأحد مُسلَّمات نظريتهم الاجتماعية النفعيَّة.

---

(14) d'Holbach, *Politique naturelle*, 173–74.

(15) Diderot, "Fragments échappés," 444; d'Holbach, *Systéme social*, 381–91; d'Holbach, *La morale universelle*, 2:188.

(16) Claude-Adrien Helvétius, *De l'Esprit* (Paris, 1758; repr. 1988), 31–36, 39–40; d'Holbach, *Systéme social*, 204, 208, 258–59; David Wootton, "Helvétius: From Radical Enlightenment to Revolution," *Political Theory* 28 (2000): 307–36; here 324, 326.

(17) Paine, *Rights of Man*, 82.

لكـن توماس بيـن -التلميذ المثالي للفكر الراديكالي الفرنسـي- لم يطالب أبدًا بالتخلُّص من الأرسـتقراطية والتفاوت الاجتماعي الناجـم عنها عن طريق مصادرة الأمـلاك والإعـدام والتحريض على العنف، كما لم يقل بذلـك أيٌّ من الراديكاليين الألمـان مثـل فايسـهاوبت وكنيغه، فقد بقي السـبيل الأمثل إلى زوال الأرسـتقراطية -فـي نظـر تومـاس بين- متمثـلًا في التهكُّـم والسـخرية وتغييـر الآراء والمعتقدات بحيـث يسـحب البسـاط من تحـت أقدام النبـلاء "مـن شـدَّة الازدراء، لا الكراهية". فلطالما حلم بين برؤية الأرستقراطية "عرضة للاستهزاء كما البغال" بدلًا من "رهبتهم كمـا الأسـود"[١٨]. لكـن هـل يكفـي التعقُّـل والتهكُّـم لتعريـة النبـلاء من سـلطتهم وامتيازاتهم وثرواتهم المتوارثة أبًا عن جدٍّ؟ فالمجتمع لن يحقِّق "السعادة" -حسب المفكرين الراديكاليين- إلَّا عندما يمكِّن أفراده كافَّة من تحصيل المنافع التي يقدِّمها لهم، وتشـجيع الأفراد بهذه الطريقة نحو المزيد من المشـاركة في صنع القرار، وهو منهـج كفيـل بأن يدرأ مخاطر العنف بين فئـات المجتمع إلى أقصى الحدود. ولكننا نقف هنا تحديدًا على معضلة كبرى كان من شأنها تعميق الانقسام في المجتمع، بل يمكن وصفها بالمعادلة التي تحتِّم اندلاع العنف: فحتى في نصٍّ مبكِّر واسع الانتشار مثل "**التاريخ الفلسـفي**"، وهو النص الراديكالي الأكثر شـعبيةً في أوروبا في نهايات القرن الثامن عشـر، نجد ديدرو وفريق المؤلفين يحضّون الشـعوب المضطهدة على الخروج على جور الحاكم عن طريق كفاح مسلَّح تكاد ترتعد له الفرائص.

لقـد سـعى التنويـر الجـذري -إذن- إلـى تشـكيل نمـطٍ جديـدٍ مـن الاجتماع، وبحلول سـبعينيات القرن الثامن عشـر اسـتقرَّ في أذهانهم أن مثل هذا الإنجاز غير قابـلٍ للتحقيق إلَّا عن طريـق "الثورة الشـاملة" (General Revolution) كما دعاها بيـن وبارلـو. ولكن لمَّـا لم يكن المقصود من "الثورة الشـاملة" التي دعوا إليها ثورة قائمة على العنف والقتل والتخريب، فقد بات لزامًا على الفكر الراديكالي أن يظهر نفسـه كفصيـلٍ في حـربٍ طاحنةٍ بيـن "العقل" و"الخرافـة"، أي بين الإقنـاع بالحجَّة والقهـر بالغَلَبـة، وقـد أملوا فعـلًا أن يكون في هـذا التأطير الكفايـة لتحقيق النجاح الذي كانوا يتطلعون إليه. وقد كان اعتقادًا وثوقيًّا راسخًا لدى المفكرين الراديكاليين أن العقـل -والعقـل فقـط- هـو القميـن بالترقـي بكرامة الإنسـان من قـاع الامتهان

(18) Ibid., 81, 83–84, 106.

والضلالـة والجهل[١٩]. ولفترة وجيزة، بدا بالفعل أن العقل كان يحقّق الإنجاز تلو الآخر، وأن الملكية والأرستقراطية وسلطة الكنيسة ماضيةٌ بالفعل إلى زوالٍ أمام جحافل العقل، ولم يتنكر توماس بين لذلك عندما كتب مزهوًّا في عام ١٧٩١م أنه ليس من الصعب الإقرار بأن "الحكم الوراثي على شفير الانحدار، وأن الثورات المندلعة على أوسع قواعد السيادة الوطنية والحكم النيابي تشقُّ طريقها عبر أوروبا"، كما تدلُّ على ذلك "حالة الاستنارة التي تعمُّ البشرية جمعاء"، وبناءً على ذلك فإنه "حريٌّ بنا أن نتأهب لقدوم تلك الثورات، وأن نستبقها عن طريق التعقُّل والمواءمة، بدلًا من أن نتركها لتتحوَّل إلى زلزال كاسح"[٢٠]. نرى -إذن- أن اعتناق المبدأ الثوري بالتزامن مع السعي للحدِّ من العنف والقلاقل التي قد ينطوي عليها من شعارات التنوير الجذري الكلاسيكية.

وكجزء من "الثورة الشاملة"، دعا ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ إلى تغيير الأفكار المتعلِّقة بالرُّتب الاجتماعية المختلفة. فقد سعى ديدرو منذ خمسينيات القرن الثامن عشر إلى الإعلاء من شأن الحِرف والصناعات اليدوية على صفحات **الموسوعة**، كما تشهد عليه الصفحات الطويلة المفصلة التي تتناول الفنون الحرفيَّة. وقد انطوت النقلة النوعية التي سعى كلٌّ من ديدرو وليسينغ إلى إحداثها في المسرحَيْن الفرنسي والألماني على استبدال شخصيات الأمراء والنبلاء بالعامَّة من رجال ونساء. وسرعان ما اشتدَّت حماسة الراديكاليين لأصحاب الحِرف والمهارات، فيقف هولباخ متسائلًا: أليس العامل المجتهد أكثر نفعًا للمجتمع من زمرة الأرستقراطيين عديمي الفائدة؟ وذاك الأديب الفقير الذي يسخِّر جُلَّ طاقاته لتثقيف أقرانه المواطنين وتهذيبهم، ألا يستحق التوقير أكثر من "المترف الأبله" من أشراف القوم الذي يدَّعي الاستخفاف بالفنون والمواهب؟ ثم يستدرك هولباخ أن أولئك الذين خبروا الحرمان عن تجربة أكثر تعاطفًا بطبيعة الحال مع المستضعفين من أولئك الذين تضمن لهم الثروات حياةً كريمةً إلى الأبد.

وفي بعض الأحيان، نجد في كتابات ديدرو وهولباخ المتأخرة ما يفيد بأنه إذا كان مقدرًا للبشرية أن تحظى بمجتمع أفضل وأكثر إنصافًا في المستقبل، فإن ذلك

---

(19) Mirabeau, *Considérations*, 22.

(20) Paine, *Rights of Man*, 146.

سيتحقَّق على يد الفقراء لا الأثرياء. ولا شكَّ أن إقناع المستضعفين في المجتمع بالفوائد الناجمة عن الإنصاف والقسط والتساوي أمام القانون أسهلُ بكثيرٍ من إقناع الأثرياء وأصحاب النفوذ ممَّن يبدو أن رخاءهم وكبرياءهم وقفا على قدرتهم على التنكيل والقهر. ومهما كان الدرس شاقًّا، فإن شعوب العالم لا بد أن تتعلَّم اعتماد قواعد العدالة واحترام حقوق الجميع في معاملاتهم بعضهم مع بعض، والأمر نفسه ينطبق على شتَّى الفئات الاجتماعية[٢١].

لم يكن هولباخ فيلسوفًا نابغًا بحدِّ ذاته. فكما اعترض أحد النقَّاد، فإن "كلامه المصفوف منسوخ من سبينوزا"[٢٢]. إلاَّ أن الميتافيزيقا المادية وتصوُّر العقل والفلسفة الأخلاقية التي جاء بها هولباخ توالفت بمهارة لافتة مع نظرية سياسية بالغة الفعالية، أي تلك التي تجسَّدت بخاصَّة في كتابيه: "**نظام الطبيعة**" و"**السياسة الطبيعية**" (١٧٧٣م)، العمل الذي صدر في طبعة جديدة أخرى في نهاية العام ذاته ١٧٧٣م، ثم في عام ١٧٧٤م، وأخيرًا في عام ١٧٩٠م[٢٣]. وكما هو الحال مع ديدرو وإسهاماته في "**تاريخ الفلسفة**"، فإن هذه الأعمال طوَّرت بأشكال مبتكرة مبدأ سبينوزا المناهض لهوبز والقائل بأن "الحق الطبيعي" ("natural right") الذي يتمتَّع به الإنسان في طور الطبيعة (the state of nature) ينتقل حكمًا إلى طور الاجتماع، وأن ليس ثمة فجوة جوهرية بين المساواة في المنزلة والوضعية بين البشر في طور الطبيعة أو طور الاجتماع[٢٤]. وقد استوحى هولباخ وديدرو أفكارهما الراديكالية من التيارات الفلسفية السِّرِّيَّة التي انبعثت من فكر سبينوزا، ثم تطورت عن طريق مفكرين من أمثال: بولانفيلييه (Boulainvilliers)، وفونتينيل (Fontenelle)، وفريريه (Fréret)، ودارجان (d'Argens)، ودومارسيه (Du Marsais)، وبولانجيه، وصولًا إلى راديكاليي الستينيات والسبعينيات من القرن الثامن عشر. فقد قامت هذه الكوكبة من الروَّاد بصياغة أيديولوجيا جديدة كليًّا تقوم على تصورات اجتماعية

---

(21) d'Holbach, *Systéme social*, 232–36.

(22) Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du Matérialisme ou Réfutation du* Systéme de la Nature. 2 vols. (Paris, 1771), 102.

(23) Jeroom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach* (Paris, 1971), 7; and entries for 1773, A2 and 3.

(24) d'Holbach, *Politique naturelle* 32, 383–85; Paine, *Rights of Man*, 68–69.

ذات نبرة ثورية لا تُنكَر، وتمكَّنت بالفعل -بشهادة الأرشيف الهائل من منشوراتهم- من تحقيق نجاحٍ منقطع النظير في نشر أفكارهم على نطاق واسع في المجتمع، وهي عملية أخذت بالتسارع مع اندلاع الثورة الفرنسية.

فمع حلول السبعينيات من القرن الثامن عشر (ومن ثَمَّ قبل اندلاع الثورة الأمريكية)، تمكَّن هؤلاء المفكرون من نشر أفكارهم في كل ركنٍ من أركان القارة الأوروبية، وذلك عبر عددٍ ضخمٍ من الطبعات والترجمات -بما فيها الفرنسية والهولندية والسويسرية والإنجليزية والألمانية- من أعمال هولباخ وديدرو (الصادر تحت اسم رينال آنذاك)، التي كانت متوفرة للقاصي والداني في المجتمع، من البلاطات الأميرية وصولًا إلى أبسط القرى الزراعية. وفي عام ١٧٧٠م، قام مستشار المحكمة الفرنسية أنطوان لويس سيغوييه (Antoine-Louis Séguier) في تقريرٍ تلاه على البرلمان الفرنسي قبيل بدء مراسم الحرق العلنيّ لسبعة كتبٍ راديكالية (تتضمَّن كتاب هولباخ "**نظام الطبيعة**"، وكتاب فريريه "**تحليل نقدي للمنتصرين للديانة المسيحية**" (*Examen critique des Apologistes de la religion chrétienne*) باستعراض تقييمٍ لافتٍ في سلبيته حول الانحدار الثقافي والأخلاقي الذي تعانيه فرنسا وَفْقَ رأيه، وهو عمل سيقوم به مرارًا في المستقبل[٢٥]. فقد باتت البلاد -حسب سيغوييه- مُتشبِّعةً بكتابات "طائفة من الزنادقة الوقحين"، وأن هذه "العصابة الفلسفية" (*cabale philosophique*) تمضي في تقويض أُسس الدين القويم والحكم السليم، وتشيع الأفكار التخريبية في أوساط المجتمع على الدوام عن طريق المنشورات السِّرِّيَّة، حيث يحاولون التغرير حتى بالعاملات المنزليات وسكَّان الأكواخ بالريف والعمالة الفقيرة حتى في أقصى أنحاء المملكة: وهو الاحتجاج نفسه الذي صرَّح به "مناهضو الفلسفة" (*anti-philosophes*) في فرنسا باستمرار منذ أواخر الخمسينيات من القرن نفسِه، الأمر الذي عدَّته كتاباتهم في ذلك الحين وبصريح العبارة "ثورةً" -كما سموها- في الأفكار والمواقف والسلوك[٢٦].

ويحذر سيغوييه من أن المبادئ التي تشيعها هذه "العصبة المجرمة" ("*cette*

(25) D. M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment* (New York, 2001), 21–22.

(26) [Antoine-Louis Séguier], *Réquisitoire sur lequel est intervenué l'Arret du Parlement du 18 Aout 1770 qui condamne a etre brules differens livres ou brochures* (Paris, 1770), 2–3.

(*"ligue criminelle"*) إنمـا الغـرض منها "تدمير التناغـم الحميم" القائم بين طبقات المجتمـع، الـذي "لطالما كان قائمًا بين تعاليم الكنيسـة وقوانيـن الدولة"، وهو نهج يفـوح خبثًا، حيث يحاول هـؤلاء في العـادة إظهار أفكارهـم التخريبيـة في لبوس السـعي وراء "مصلحـة البشـرية" (*"au Bonheur de l'humanité"*)[٢٧]. كمـا لـم يسـاور سـيغوييه أيُّ شـكٍّ في قـدرة هذه "العصابة الفلسـفية" على إحـداث القلاقل وإشـعال الفوضـى في جميع أنحاء فرنسـا بـل وخارج حدودهـا: "كان الناس فقراء ولكـنَّ عزاءهـم كان فـي الدين، أمـا الآن فإن الفقـراء مغلوبون علـى أمرهم بهموم الكـدح ولا تبارحهـم الشـكوك"[٢٨]. أي إن تأجيـج مشـاعر المحرومين عن طريق الفلسفة لا بدَّ أن يفضي إلى تنامي الاضطرابات في المجتمع، وفق رأيه.

أمـا تبرير الراديكاليين لأنشـطتهم، فقد انطوى على القول بأن "التناغم" السـائد أبدًا الذي يدَّعيه أمثال سيغوييه وفولتير لا يعدو كونه تبريرًا واهيًا للائحة طويلة من الظلـم والبـؤس والحرمان. فلماذا -إذن- لا يُسـمح للنـاس بمعرفة حقيقة الخدعة التي انطلت عليهم؟ فقد نظر ديدرو وهولباخ وأتباعهم إلى الفلاحين بعين التقدير، ولا سـيما من جهة صفاتهم الأخلاقية وكراهيتهم لأسـيادهم، التـي تُعَدُّ أمرًا طبيعيًّا فـي ضـوء الازدراء والقهر الذي يتلقونه منهم على الدوام، ناهيك عن السـطو الذي تتعرض له أراضيهم بشكلٍ دوريٍّ جراء رحلات الصيد التي يهواها النبلاء. فالفلاح لا يتحـوَّل إلـى لصٍّ نهَّابٍ إلَّا لأن الأثرياء والمتنفذين يخضعونه لأسـوأ أنواع الذل وسـوء المعاملـة، بـدل أن يمدوا لـه يَدَ المسـاعدة[٢٩]. أمـا الحلُّ الكفيل بتحسـين أوضـاع الفلاحيـن والتخفيـف من وطأتها على سـلوكهم الأخلاقـي، فيكْمُن -كما شـدَّد هولبـاخ في عـام ١٧٧٣م- في الإصلاح الشـامل لأوجه الخلـل الناجمة عن طبقـة النبـلاء، وخاصـةً إلغـاء كل مـن الامتيـازات غيـر العادلـة، وشـروط العمـل واسـتغلال الأراضي المرهِقة، و"الحقوق" الإقطاعيـة التي ألقت بحياة الأرياف في حضيض البؤس والفقر[٣٠].

---

(27) Ibid.

(28) Ibid., 6.

(29) d'Holbach, *Morale universelle*, 2:252.

(30) Ibid., 2:253.

في المقابل، احتجَّ التنويريون الجذريون بأن أيَّ فلسفة أخلاقية مستنيرة بحقٍّ لا بدَّ لها من التركيز على المستضعفين والمحرومين. وفي هذه النقطة، يمكن القول بأن المدرسة الراديكالية -وديدرو وهولباخ على وجه التحديد- قد سعت إلى إدانة تاريخ الفكر الأخلاقي السابق عليها برمَّته أو كادت، حيث بدا لها أن ذلك التاريخ قد تجاهل الفئات المستضعفة وصبَّ تركيزه حصريًّا في المقابل على طموحات الطبقات الموسِرة. وقد احتجَّ الراديكاليون بأن هذا التوجُّه إنما نجم عن الاعتقاد السائد في المحيط الثقافي لذلك العصر بأن عموم الناس مجرَّد "رعاع مبغضين" يستعصي تعليمهم أو دعوتهم للتعقُّل؛ ولذلك قرَّرت الأرستقراطية ألَّا سبيل لقهرهم بسهولة ثم الإفلات من العواقب إلَّا عن طريق خداعهم وغشِّهم باستمرار[٣١]. وقد كان الهدف من "الثورة الشاملة" التي تصوَّرها ديدرو وهولباخ تحديدًا هو وضع حدٍّ لمثل هذا الوضع عبر تأسيس الأخلاق والاجتماع البشري على مبدأ أكبر وحيد، أَلَا وهو المساواة. وبحلول عام ١٧٨٩م، ظهرت أولى الثمار المذهلة لهذا النهج.

لفترة وجيزة، عمَّت روح من التفائل في الحلقات الراديكالية في بريطانيا وهولندا وألمانيا وفرنسا. وفي عام ١٧٩٢م، كتب توماس بين، أحد كبار المنتصرين لـ"ثورة العقل" والقائلين باندلاعها فعلًا: "لا أعتقد أن الملكية والأرستقراطية مقدَّر لها أن تستمرَّ حتى لسبع سنواتٍ في أيٍّ من بلدان أوروبا المستنيرة"[٣٢]. ونجد مخطط العمليات الإيرلندي وقائد انتفاضة ١٧٩٨م في إيرلندا ثيوبالد وولف تون (Theobald Wolfe Tone) (١٧٦٣-١٧٩٨م) يكتب في عام ١٧٩٦م أنه على مدى قرون طويلة "اعتاد كلُّ الإيرلنديين الشرفاء البكاء سرًّا على حال البؤس والهوان التي وصل إليها وطنه الأُم، دون أن يجرؤ بالنطق بكلمة على سبيل الشكوى"، أما اليوم فقد تغيَّر كلُّ ذلك، حيث يمكن رؤية "نظام جديد يشرع بالظهور في أوروبا"، بل كان مقتنعًا تمامًا أن "التعاليم الجمهورية سوف تتغلَّب سريعًا على

(31) Ibid., 2:191.

(32) Paine, *Rights of Man*, 156; Eric Foner, *The Story of American Freedom* (New York, 1999), 16.

المبـادئ الملكيـة، وتدشـن نظامًـا قائمًـا علـى الحرية العادلـة العاقلة علـى أنقاض عروش الطغاة الأوروبيين"[٣٣].

في تلك الأثناء، ومنذ ستينيات القرن الثامن عشر تحديدًا، صعد خطاب مناوئ لخطـاب الراديكاليين حول المسـاواة، وذلك عن طريـق علم جديد مثَّل في الوقت ذاته سـلاحًا أيديولوجيًّا اتضح فيما بعد أنه من أقوى الأسـلحة للردِّ على اتهاماتهم بغيـاب المسـاواة عـن المجتمع، ألَا وهـو علم الاقتصـاد. فقد ظهر علـم الاقتصاد الحديـث -كمـا أشـار العديد مـن الدارسـين- تحديدًا فـي الربع الثالث مـن القرن الثامـن عشـر، وفي العقـد ١٧٦٥-١٧٧٥م على وجـه الدقَّة، حيث اكتمل تدشـين قواعد العلم عبر ثلاثة أعمال ظهرت في تلك الفترة: "**ملاحظات حول تكوين الثروة وتوزيعهـا**" (*Reflections on the Formation and Distribution of Wealth*) لمؤلِّفه تورغو، والصادر عام ١٧٦٦م؛ و"**مقومات الاقتصاد**" (*Elementi*) لبيكاريا، والصـادر عـام ١٧٧١-١٧٧٢م؛ و"**بحـث فـي طبيعـة وأسـباب ثـراء الأمـم**" (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) لآدم سميث، والصادر عام ١٧٧٦م[٣٤]. لكن الدارسين قلما انتبهوا إلى السياق الفكري الأوسـع المحيـط بصعود هذا العلم الجديد، وبشـكل خاص الجـدل المحتدم بين التنويـر المعتـدل والتنوير الجـذري. وفي حين لا شـكَّ فـي كون تورغـو وبيكاريا وسـميث الـروَّاد الأوائل لهذا العلـم، إلَّا أن التصدي لدراسـة نظرياتهم الاقتصادية بمعـزلٍ عـن تصوراتهـم الفلسـفية والأخلاقيـة والاجتماعيـة -كما يحـدث عادةً- ينطـوي علـى مخاطـرة الاعتقاد بأن صعود علـم الاقتصاد كان أمرًا اسـتثنائيًّا خارج إطـار الخلفية الفكرية التي رسـمت ملامح العصر. فمن أجـل كَنْه مبادئ هذا العلم على قاعدة تاريخية متينة، لا بدَّ من تبيئة علم الاقتصاد الكلاسيكي في سياق الصراع الدائر بين الفكر التنويري الراديكالي والمعتدل.

لقـد ركَّـزت الأعمـال الاقتصاديـة الأساسـية الثلاثة متقدِّمة الذكر بشـكلٍ شـبه حصري على ثلاثة أبعاد متعلِّقة بالثروة: إنتاجها وتوسـعتها واسـتخلاص الضرائب

---

(33) Wolfe Tone, *An Address to the People of Ireland* (Belfast, 1796), 1–3.

(34) P. Groenewegen, *Eighteenth-century Economics. Turgot, Beccaria and Smith and their Contemporaries* (London, 2002), 20.

منهـا، وذلك في سـبيل البرهنـة على كيفية تحقُّق النمو الاقتصـادي عن طريق إنتاج الفائـض الاقتصادي، أو صافي الإنتـاج (net product)، الذي يصبح بدوره محرّكًا لتوليـد المزيـد من الثروات عبر توفير السُّـبل التي يمكن من خلالهـا رفع الإنتاجية وتطوير التقنيات وتنشـيط التبادل التجاري. وقد كان المبدأ الأساسـي الذي اعتنقه هـؤلاء المفكـرون يقول بـأن تقدُّم المجتمع وتحسُّـن الأوضاع فيـه مقرونان حكمًا برفع القيود عن قوانين السـوق ومنع التدخل في أنشـطته، وهو ما عدُّوه سـبيلًا إلى التقـدُّم لا ينطـوي علـى حلحلة المبـادئ التراتبية والأرسـتقراطية أو تحدي سـلطة الملـوك أو الكنيسـة، حيـث السـوق فـي حـدٍّ ذاتـه كفيـل بتصحيـح الاضطرابـات والمصاعب التي يواجهها المجتمع، دون أن ينكر أيٌّ من هؤلاء المفكرين العقبات التـي تمثّلها التقاليد الغابرة والسياسـات المختلّة، وغيرها مـن القيود، كالامتيازات الوراثية وصكوك الاحتكار وأنظمة الضرائب المفتقرة إلى التخطيط السـليم- على انتعاش المشاريع التجارية والإنتاج(٣٥). أما مسائل توزيع الثروة والفقر والحرمان، فبقيـت بشـكل عام خـارج نطاق اهتمـام علم الاقتصاد فـي القرن الثامن عشـر كما تصوَّره تورغو وسميث.

في "**ملاحظات حول تكوين الثروة وتوزيعها**"، يقوم تورغو -كما فعل سلفًا عبر إسـهاماته في **الموسـوعة**- بتصوير الاقتصـاد بوصفه علمًا من العلـوم المحضة، لا يخضـع إلّا إلـى القوانين الطبيعيـة والملاحظة التجريبية. وبالفعـل، نجد تورغو في هـذا العمل يكشـف بدقّـة مذهلة عن القوانيـن الحاكمة لأداء رأس المـال والعوائد الناجمة عنه في أكثر من سياق اقتصادي، والطرق المختلفة التي يتفاعل من خلالها رأس المـال مـع الأرض والمهارات العاملة. فهو يشـرح -مثـلًا- كيف أن الأموال المسـتثمرة فـي الأرض بغرض الإيجار تفضي دائمًا إلى أقـل العوائد؛ ذلك أن مثل هذا الاسـتثمار يتضمَّن الحـدَّ الأدنى من المخاطرة والخـروج على المألوف. وفي المقابـل، لمَّا كان الاسـتثمار فـي الزراعة والصناعة والتجـارة ينطوي على مخاطرة ومجهود أكبر، فإن أحدًا لن يرغب بالاسـتثمار في مثل تلك المشـاريع إلّا إذا كانت العوائد المتوقَّعة من الاسـتثمار في هذه القطاعات أكبر بكثيرٍ من تلك المتوقَّعة من

(35) Ibid., 30–32.

اقتـراض رأس المـال بفائـدة أو تسـخيره لإيجـار الأراضي[٣٦]. ولا مـراء في إنتاج رؤوس الأموال المختلفة لنسب متفاوتة من العوائد، إلَّا أن تورغو يستدرك بالقول: "لكن هذا التفاوت في العوائد لا يمنع رؤوس الأموال من أن يؤثر بعضها في بعض والجنوح إلى خلق حالة من التوازن فيما بينها، تمامًا كما تنتهي السوائل ذات الثقل المختلـف بـأن يوازن بعضهـا بعضًا إذا ما ضمَّهـا نظام تفريغ واحـد بأجزاء مختلفة لكلٍّ منها"[٣٧]. وبكلمة أخرى، فإن عدم التكافؤ بين ثقل تلك السـوائل لا يمنع من توازنها في نهاية المطاف.

عندمـا يرغـب ملَّاك الأراضي في البيع دفعة واحدة، فإن سـعر الأرض لا بدَّ أن ينخفض بحدَّة، ما يسـمح للمسـتثمرين بالشروع في تمويل مشاريع زراعية أكبر من ذي قبل بالمبلغ نفسِه. لكن ذلك لا يمكن أن يحدث -كما يوضِّح تورغو- دون أن يرتفع معدل الفائدة للمبالغ المقترضة في الوقت نفسِه؛ ذلك أن المستثمرين الذين يمتلكون المبالغ الكافية سـوف يرغبون -والحال هذه- في اسـتخدام تلك الأموال لشراء الأراضي وتأجيرها عوضًا عن إقراضها بفائدة لا تتعدى العوائد المترتِّبة على الأرض المشتراة بذلك المبلغ. وبناءً على ذلك، فإذا قام الرأسماليون المستثمرون فـي الزراعـة أو الإيجـار عنـد تدنـي أسـعار الأرض باقتـراض المزيـد مـن رؤوس الأموال، فإن ذلك سيكون وفقًا لمعدلات فائدة أعلى. ولكن كلما ارتفعت معدلات الفائـدة، زادت جاذبية الاسـتثمار في الإقـراض بدلًا من القطاعـات الأكثر خطورةً وتقلبًـا مثـل الزراعة والصناعة والتجـارة. من هذا المنطلق يضيـف تورغو: "يمكننا تصـور معـدل الفائدة كسـطح المـاء الذي يغرق كل مـا كان أدنى منه مـن قوة عمل وتقنيات وصناعة وتجارة بحيث تتوقف كليًّا"[٣٨].

كان تورغـو مـن الدعـاة المخلصيـن -كمـا كان آدم سـميث من بعـده- لتصوُّر الرأسمالية القائم على ضمان الحرية التامَّة للسوق: "إن حركة ضخِّ رؤوس الأموال في المشـاريع ومن ثَمَّ الاسـتحواذ عليها مجددًا يشـكِّل ما يُسـمَّى بدورة الأموال -

(36) Anne-Robert-Jacques Turgot, *Reflections on the Formation and Distribution of Wealth*, trans. K. Jupp (London, 1999), 44–45.

(37) Ibid., 45–46; Poirier, *Turgot*, 174–76, 362–63.

(38) Turgot, *Formation and Distribution*, 46–47.

تلك الدورة المثمرة والنافعة التي تحرك أنشطة المجتمع وتحافظ على حيوية العملية السياسية، والتي تستدعي مقارنتها بدورة الدَّم في الجسم الحيّ"[٣٩]. ومن منطلق ازدرائه التام للأنشطة والمؤسسات الاقتصادية القروسطية كافَّة[٤٠]، سخَّر تورغو إسهاماته النظرية والعملية في علم الاقتصاد في سبيل دعم المساعي الرامية إلى التخلُّص من العقبات التي تقف في وجه السيولة غير المقيَّدة لرؤوس الأموال والقوى العاملة والسلع، مثل الرسوم الضريبية الإقليمية والضوابط النقابية والقيود التي تفرضها السلطات الملكيَّة والبلديَّة على الحركة والتسعير الداخليَّيْن لمنتجات كالقمح والنبيذ. ففي مقاله حول المهرجانات الذي ألَّفه **للموسوعة** قبل انسحابه من ذلك المشروع في عام ١٧٥٧م، يحتجُّ تورغو بأن المهرجانات التجارية في أوروبا أثبتت -بعد دراسة وتفحُّص- أن ضررها أكبرُ من نفعها فيما يخص تقدُّم عملية التبادل التجاري[٤١]. فالمجتمع المزدهر -وفق رأيه- هو ذلك الذي يسمح بحركة الأموال والسلع دون أيِّ عوائق أو قيود خارجية.

وفي حين يعترف تورغو بتفشي الفقر بوصفه إحدى المشاكل الأساسية في المجتمع الحديث، فإنه يرى الحلَّ لتلك المشكلة كامنًا في إزالة العراقيل من أمام حركة رؤوس الأموال والاستثمارات. وبالمثل، فإن الفقر يبدو في بعض الأحيان لدى سميث كإشكال مزمن، ولكن تحرير التبادل التجاري -وخاصةً عبر ضخِّ المزيد من الحيوية في الاقتصاد- كفيل حسب رأيه بتحقيق كل ما يمكن تحقيقه لضمان زيادة "أجور القوى العاملة"، وهو ما سيحدث تلقائيًّا كنتيجة فرعية لتحسين ديناميكية الاقتصاد ومراكمة الثروات القومية عن طريق التجارة الحرة وقوى السوق، لا كنتيجة لمجابهة مشكلة الفقر وجهًا لوجه، فتلك مشكلة نادرًا ما تصدى لها سميث مباشرةً في كتاباته[٤٢]. بل إن سميث اعتقد أن الركود الاقتصادي -كما كانت تشهده الصين دوريًّا آنذاك- كان العامل الأكبر في التسبُّب بالفقر، فالصين

(39) Ibid., 35.

(40) Turgot, art.: "Foire," in Diderot and d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, 7:39–41.

(41) Ibid., 41; Poirier, *Turgot*, 69–70.

(42) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner. 2 vols. (Oxford, 1976), 1:89–90, 98, 208–9; Poirier, *Turgot*, 149–50, 182–83.

نفسـها لـم تكن فقيرة، ولكن بسـبب ركود اقتصادها فإن "الفقر الذي تعانيه الطبقات الدنيا من سكّان الصين يفوق بكثيرٍ ما تشهده أكثر دول أوروبا فقرًا"(٤٣).

تُعَدُّ الاختلافات التي تميّز فكر تورغو عن فكر سـميث اختلافاتٍ بسيطةً إذا ما قورنت بأوجه الشَّبه التي تجمعهما، فالنظرية الاقتصادية التي جاءا بها تبقى مقرونةً بتصورهمـا لتقدُّم البشـرية كعملية مردّها إلـى العناية الإلهيـة، ومناهضتهما للمادية التي تتسـم بها فلسـفة ديدرو وهولباخ، ودفاعهما المسـتميت في كتاباتهم الأخرى عـن مبـادئ التراتبية الاجتماعيـة والأرسـتقراطية. وكما هو الحال مـع تورغو، فإن سـميث قـد وجَّه سـهام نقـده اللاذعة إلـى العديـد من المؤسسـات والممارسـات الاقتصاديـة القائمـة في زمنه، كما لـم يتجاهل مغبَّة "الحروب العبثيَّـة الباهظة" التي رسـمت ملامح عصره(٤٤). إلاَّ أن انتقادات سـميث لاسـتغلال القانون ومؤسسات الدولة من قِبَل الأثرياء والمتنفذين من أجل قهر الطبقات الفقيرة، وإن أطلَّت برأسها بين الحينِ والآخر في كتاباته المنشـورة، فإنها تبقى طيَّ الكتمان في الغالب، حيث يتركـز جلُّهـا في أوراقه غير المنشـورة، وفي جميع الأحوال فإنهـا لا تمثّل أكثر من اهتمامٍ هامشـيٍّ بالنسـبة إلى منهجه الفكري(٤٥). فالواقع أن موقف سـميث اللاحق لـم يختلـف كثيـرًا عن ذلك الـذي أعرب عنـه في كتابـه "**نظرية العاطفـة الأخلاقية**" (*Theory of Moral Sentiments*) (١٧٥٩م)، عندمـا صـرَّح بـأن النجـاح فـي المشـاريع التجارية -كما كان الحال مع النَّسَـب الأرسـتقراطي- يجب أن يُنظر إليه كعلامـة علـى الحظـوة التي يتمتَّع بها المرء عند الخالـق، وأن الناس لا بدَّ أن يعدّوا "الثـراء والمكانـة الاجتماعيـة" المكافـأة العادلة على حيـاةٍ قوامهـا الفضيلة، "وهي المكافأة التي قلما تخفق الفضيلة في إحرازها"(٤٦).

وقد شـكَّل تبرير سـميث لعدم المسـاواة أساسًـا من أُسـس الموقف "المعتدل" المحسـوب علـى التنوير الاسـكتلندي بتصوره للعناية الإلهية التـي تقود المجتمع،

---

(43) Smith, *An Inquiry*, 1:89–90.

(44) E. Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge, Mass., 2001), 68–69.

(45) Ibid., 69–70.

(46) Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 50–54, 61–64.

دون إنكار أن الأفكار المذكورة أعلاه كانت أشدَّ حدَّة في الخمسينيات من القرن الثامن عشر من العقود اللاحقة. فنجد فيرغسون -مثلًا- يحتجُّ بأن "العناية الإلهية قد قرَّرت -لغايات حكيمة- أن تضع الناس في مراتب مختلفة في الحياة، وأن تهبهم درجاتٍ متفاوتة من الثراء"، ورغم أن حدَّة هذا الخطاب الغيبي قد خفتت في العقود اللاحقة، إلَّا أننا لا نتوفر على دليلٍ يوحي بأن أيًا من سميث أو فيرغسون قد ابتعد كثيرًا عن هذا النهج القائل بأن "المرؤوسية" ("subordination") هي الأساس الأول في أيِّ مجتمع، بل إنها ما يتيح ظهور الحكومات والصناعات والنظام الاجتماعي ككُلّ. يقول فيرغسون في عام ١٧٥٧م: "إن مسؤولية كل فردٍ من جهة فعل الخير والسعي إلى سعادة المجتمع تتمثَّل في العيش بتناغمٍ مع درجته الاجتماعية التي فرضتها عليه العناية الإلهية"[٤٧].

أما موقف تورغو من الفقر والشقاء، فقد كان أشرس من سميث وفيرغسون، فاللامساواة حسب نظره لم تكن جزءًا لا يتجزَّأ من نظام الطبيعة وعنصرًا أساسيًّا من عناصر الحياة الاجتماعية فحسب، بل إنه لم يَرَ في اللامساواة في حدِّ ذاتها شرًّا يُذكَر، فقد رأى تورغو في اللامساواة -على خلاف سميث وفيرغسون- خيرًا محضًا في المحصلة، حيث اعتبرها المُحرِّك الأكبر للتقدُّم التقني وزيادة الثروات، ولم يشكّ مطلقًا في كونها جزءًا من حكمة الخالق[٤٨]. وقد أظهر تورغو منذ فترة مبكِّرة موقفًا محددًا من الفقراء والفلاحين، وعلى عكس صديقه الشاب الراديكالي كوندورسيه، فإنه لم يَرَ أيَّ داعٍ إطلاقًا للتخفيف من تفاوت الثروات بين بني البشر أو حتى القضاء على أكثر أشكال التفاوت شدَّة، كما طالب كوندورسيه[٤٩]، بل إن تورغو -أسوةً بسميث وفيرغسون- اعتبر الجدل المحتدم حول المساواة واللامساواة جدلًا باطلًا بالكليَّة وقائمًا على تصورات خاطئة في الأساس.

(47) Quoted in Jen-Guo S. Chen, “Providence and Progress,” in E. Heath and V. Merolle, eds., *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature* (London, 2008), 181.

(48) Robert Mauzi, *L'idée du Bonheur au XVIIIe siécle* (Paris, 1969), 153–54.

(49) Ibid.; Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique du progrés de l'esprit humain* (Paris, Year 3 [1795]), 340.

وفي حين لم يعنِ ذلك أن تورغو كان يرغب في صرف الناس عن الاهتمام بالمعاناة والشقاء اللذين تعانيهما الطبقات المحرومة، أو أنه كان يريد إخماد روح البذل والعطاء في أوساط المجتمع أو استبدالها بسلوك أنانيّ دنيء لا يهتم إلّا بمراكمة الثروات، فإن تورغو قد اعتبر الاعتماد على المنظمات الخيرية لتأمين الحد الأدنى من سُبل المعيشة للفقراء نهجًا أثبت فشله التام. فقد انتقد تورغو نهج تلك المنظمات في تكديس رؤوس الأموال خلف الأبواب المغلقة ودون تسييلها، وهو مبدأ مناقض لما اعتقده من أن الصالح العام لا يتحقَّق إلّا عندما يبذل كلُّ فرد ما بوسعه من أجل تحقيق غاياته ومصالحه الخاصة[٥٠]. فلا بدَّ لكل شخص سليم أن يعمل من أجل توفير الحياة الكريمة لنفسه، حيث إذا كان مَأكَلُه وسَكَنُه متوفرين له دون الحاجة إلى العمل، فإن ذلك سيكون على حساب غيره. وعلى ذلك، فإن مسؤولية الدولة تجاه رعاياها تنحصر في إزالة العوائق كافّة التي تحول دون استغلال الأفراد لجهدهم الخاص، والعقبات التي تمنع حركة البضائع والخدمات ورؤوس الأموال بحرية، لا أكثر ولا أقلّ[٥١].

من هنا، فلا عجب أن أيًا من الآباء المؤسسين لعلم الاقتصاد المذكورين أعلاه -ونضيف إليهم الفيلسوف الهولندي اليهودي إسحاق دي بينتو (Isaac de Pinto) (١٧١٧-١٧٨٧م)، الذي أصرَّ بالمثل على أهمية تأمين حرية الحركة لرؤوس الأموال وذهب إلى أبعد بكثيرٍ من أقرانه في تبرير الإمبريالية على أساسٍ من المصالح التجارية- لا عجب أن أيًا من هؤلاء لم يلعب دورًا يُذكَر في الجدل التنويري المحتدم حول أمثل السُّبل للتخفيف من وطأة الحرمان وتصحيح المشاكل الاجتماعية الناجمة عن التوزيع غير العادل للثروات. فقد بقي تورغو، وهو من أشراف إحدى الأُسر النورمندية العريقة -أسوةً بأبطاله فولتير ولوك ونيوتن وكوندياك[٥٢]- ربوبيًا مخلصًا يؤمن بتدخل العناية الإلهية، بل إنه كان من أشدِّ المدافعين عن حقوق النبلاء.

---

(50) Condorcet, *Esquisse*, 74; H. C. Clark, *Compass of Society* (Lanham, Md., 2007), 238–39.

(51) Clark, *Compass of Society*, 235, 237–38; F. A. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962), 23–24.

(52) Ibid., 30–34, 37, 39.

أمـا الطموح الذي اعتراه لإصلاح الملكية في فرنسـا، فقد كان مسـتوحًى من نموذج المجتمع المدني التجاري المعتمد في بريطانيا وهولندا، وإن كان يسـعى إلى تطبيقه على القاعدة الاجتماعية الزراعية التي وجدها في فرنسا. وقد اتضحت شدَّة مناهضته للفلسـفة الجديدة عندما كرَّر براءته من أيِّ علاقة مع الفلاسـفة الموسوعيين، وسعى إلى النأي بنفسه قدر المستطاع عن ديدرو(٥٣).

وبينما لا ينازع أحدٌ في كون تورغو وسميث من عباقرة الاقتصاد وكبار مؤسسي علم الاقتصاد الكلاسيكي، إلَّا أنهما كانا أيضًا -بشكل متصل- من كبار المنظرين الاجتماعيين المحافظين داخل التيار التنويري السائد. فقد كانت شروحهم المدهشة لفكر السوق الحر في القرن الثامن عشر تمثِّل في الوقت نفسِه التحدي "التنويري" الأبرز للأطروحات الراديكالية المتعلِّقة باللامساواة والفقر، حيث اعتبروا العلم الجديد الذي أسهموا في تأسيسه بمثابة البرهان المُحكَم الذي يثبت أن الفقر يزداد وينخفض جوهريًّا بفعل قوى السوق، وأن الفقر يبلغ ذروته عندما يجري إجبار الرأسماليين المستثمرين في المشاريع الاقتصادية على "تقليل أعمالهم"، حسب وصف تورغو. فعندما ينخفض الاستثمار بشكل ملحوظ، فإن "إجمالي القوى العاملة واستهلاك ثمرات الأرض والإنتاج والعوائد لا بدَّ أن ينخفض، بحيث يعقب الفقر الثراء، وينحدر سواد العمَّال إلى حضيض البؤس لعدم توفر الوظائف المناسبة"(٥٤).

اصطدم تصوُّر الاقتصاد المبني على مبدأ عدم التدخل (*laissez-faire*) بالمساواتية الراديكالية للمرة الأولى في الجدل الذي عُرف بـ"حروب القمح" الذي أعقب بدء المجاعات في فرنسا في العامَين ١٧٦٩ و١٧٧٠م، التي بدأت بعد خمس سنواتٍ من اعتناق التاج الفرنسي لتعاليم الاقتصاديين الفرنسيين في محاولة يائسة لحلحلة المعضلة المالية التي ألمَّت بالبلاد بعد الهزيمة المخزية في حرب السنين السبع (١٧٥٦-١٧٦٣م)، التي أفضت إلى سيطرة بريطانيا على كندا والهند وأغرقت فرنسا في الديون. فقد أقنع الاقتصاديون التاج في عام ١٧٦٤م ببيع القمح

(53) Kafker, *Encyclopedists*, 376.

(54) Turgot, *Reflections*, 76.

وشـرائه داخليًّا وخارجيًّا عـن طريـق آليـات السـوق الحـرة(٥٥). ولكـن كان على اقتصاديـي السـوق الحـرة أن يواجهـوا الحجـج المضـادة التـي أخـذت العديد من المنشـورات الراديكالية بتصويبها في اتجاههم، ولا سـيما "**محاورات حول تجارة القمـح**" (*Dialogues sur le commerce des blés*) (١٧٦٩م) لـلأب فردينانـدو غاليانـي (Ferdinando Galiani) (١٧٢٨-١٧٨٧م)، وهـو النـصُّ الـذي أسـهم ديدرو في إعادة صياغته ومن ثَمَّ تحريره ونشره.

أدى انزعـاج الدوق دو شواسـول (de Choiseul)، وزير الخارجية والسياسـي الأبـرز في بلاط لويس الخامس عشـر، مـن تدخل غالياني في الجـدال إلى الإيعاز بإعادته إلى نابولي مسقط رأسه، ما دعا ديدرو إلى الاعتراض بأن صديقه النابوليتاني كان يتعرض للشـيطنة والتشـهير دون مُبرِّر على يد المتنفذين من مستشـاري البلاط بدوافـع سياسـية وصوليـة لا تمتُّ بصلة إلى تحقيق المصلحة العامة للشـعب. وقد كان غاليانـي سـكرتيرًا بسـفارة نابولـي فـي باريـس منذ عـام ١٧٥٩م، وأحـد أتباع التنويري النابوليتاني العظيم أنطونيو جينوفيسـي (Antonio Genovesi) (١٧١٢-١٧٦٩م)، وبينمـا كانـت تربطـه علاقـة وديَّـة مـع "الحلقـة الهولباخيـة" (*coterie d'Holbachique*) لفتـرة مـن الزمـن، إلَّا أن الفضـل في توجهه العـام نحو القضايا الاجتماعيـة يعـود إلـى نظريـات جينوفيسـي ومونتسـكيو، لا إلـى الموسـوعيين الفرنسيين(٥٦). بل رغم علاقته الوديَّة مع هولباخ تحديدًا، فإنه لـم يكن معجبًا بكتبه كما يبدو. ولكن غالياني نجح في إقناع ديدرو وهولباخ بالأهمية المحدودة لاقتصاد الأسـواق الحرة من منظور السـياق الأوسـع لقوام المعيشـة والتفاوت الاجتماعي والإنصـاف، مـا أدى إلـى مراجعـة ديـدرو لنظريـات السـوق الحـرة التـي قـال بهـا تورغـو وغيـره مـن الاقتصادييـن، والتـي اعتمدهـا كليًّـا عنـد توليـه تحرير **الموسوعة**(٥٧).

---

(55) J. Hochstrasser, "Physiocracy and the Politics of *Laissez-faire*," in M. Goldie and R. Wokler, eds., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge, 2006), 426–27.

(56) Clark, *Compass of Society*, 181–85.

(57) Denis Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani* (1771), in M. Barrillon, ed., Diderot, *Apologies* (Marseille, 1998), 63–133; here 89, 92–93.

ورغم التضييق، فإن **محاورات** غالياني لاقت صدًى واسعًا على عكس ما أمله الدوق دو شواسول. أما تورغو فقد أقرَّ بأن الكتاب -دون علمٍ منه على ما يبدو بإسهام ديدرو في إخراجه- يتميَّز ببلاغة الخطاب والصياغة، ولكنه نفى الحجج التي ضمَّها بين دفتيه نفيًا باتًّا[٥٨]. أما ديدرو وغالياني، فقد احتجَّا بأنه في حين لم تكن نظريات تورغو المنتصرة للتجارة الحرة باطلةً في حدِّ ذاتها، فإنها عندما تجري مقاربتها من زاوية النظرية الاقتصادية المحضة تكشف عن خطورة تعميم استنتاجاتها بوثوقية عمياء؛ إذ إنها قد تفضي إلى تداعيات اجتماعية خطيرة في مجتمعٍ زراعيٍّ تراتبيٍّ مثل فرنسا. ويلاحظ المؤلفان أن النقص في توفر الخبز وارتفاعَ أسعاره لا يؤثر كثيرًا في مجتمعٍ تجاريٍّ يمتلك احتياطيات ضخمة للتصدير مثل هولندا، ولكنه في فرنسا يؤدي إلى تكالب المحن على الفقراء والمحرومين. ومن هذا المنطلق، يقرُّ المؤلفان بلاأخلاقية إيقاع الأذى على الطبقات المحتاجة وصولًا إلى عموم الشعب عن طريق إطلاق يد المضاربين والمبدأ الربحي فيما يخص سلعة أساسية وضرورية لقيام المعيشة البشرية مثل القمح[٥٩].

كان الأب أندريه موريليه (Abbé André Morellet) (١٧٢٧-١٨١٩م)، المعروف بانتصاره لتورغو، بمثابة المتحدث الرسمي باسم فصيل "عدم التدخل" (*laissez-faire*) والتعاليم القائلة بتقديس حقوق الملكية الخاصة في هذه المعركة[٦٠]. أما غالياني وديدرو، فقد أكَّدا على التناقض العملي القائم بين المساواة النظرية التي يتمتَّع بها الفرد -حسب تورغو- عند عرض أو طلب القمح في السوق، وبين تلاعب القوى المترسخة في مجتمعٍ قائمٍ على التفاوت الهائل في ملكية الأراضي، وهي الفئة المسيطرة في الواقع على غالبية محاصيل القمح المعروضة للبيع[٦١]. هنا يتضح الصدام النظري الذي لم يزدد إلاَّ حدةً في الأعوام التالية، والذي أدى إلى استقطاب الفلاسفة الفرنسيين المتبقين في معسكرين متناقضين، أي الراديكالي و"المعتدل"، خلال المراحل الأولى من الثورة الفرنسية.

(58) Morellet, *Mémoires*, 1:194, 196.

(59) Ibid., 89, 92; Paolo Quintili, *La pensée critique de Diderot* (Paris, 2001), 480–84.

(60) Morellet, *Mémoires*, 1:37, 192, 196–97.

(61) Clark, *Compass of Society*, 427; Colas Duflo, *Diderot philosophe* (Paris, 2003), 158.

ففـي عـام ١٧٨٩م، ورغـم أنه تمتَّع بعلاقـة وديَّة مع بعضهم لعقـود طويلة، انخرط موريليـه فـي جدال مرير مع كافـة أتباع ديـدرو وهلفيتيوس وهولبـاخ تقريبًا، الذين كانوا دون استثناء من كبار الداعمين لما نعته موريليه انتقاصًا بـ"حزب الديمقراطية" (*parti démocratique*)[٦٢].

وقد أصرَّ ديدرو أن مثل هذه المعركة الفكرية المتعلِّقة بالمصالح العظمى لأُمَّة بأسـرها لا بـدَّ أن تـدور رحاها على الملأ ودون أيِّ قيود مسـبقة، لكي يُبَتَّ فيها في محكمـة الـرأي العـام[٦٣]. فمـا كان من ديدرو عندما شـاهد الهجـوم العنيف الذي شنَّه موريليه وأتباعه على **محاورات** غالياني إلَّا أن قام بتحبير مقال بعنوان: "**الدفاع عن الأب غالياني**" (*Apologie de l'Abbé Galiani*) (١٧٧١م)، وهو إسـهام آخر منه في الجدل الدائر، حيث ينتحل ديدرو اسم غالياني وشخصيته (رغم تراجعه عن نشـره وإيداعه له أخيرًا في درج المكتب). في هذا المقال، يقرُّ المؤلف مرةً أخرى بكـون التبـادل التجـاري في السـوق الحـرة مبدأ سـليمًا إلى حـدٍّ معيَّـن. فبينما من الصـواب -فـي أكثر الأحيان- أن يجري التخلُّص من العقبـات الداخلية التي تقف في وجه الأعمال التجارية، فإن الاقتصاد القائم على مبدأ عدم التدخل ينذر بالخطر عندمـا يجـري تعميـم هـذا المبدأ علـى حسـاب كل المبـادئ الأخـرى. فمثل هذه "الحرية المطلقة" (*la liberté illimitée*) -كما يسميها ديدرو- تنطوي على مخاطر عظمى للمجتمع، حيث تقوم بخلق حاجة دائمة للمراقبة الحكومية والبلدية الحثيثة ومنظومـة مـن السـلطات المسـخَّرة لاحتـواء المضاربيـن وأجـواء القلـق الشـعبي والتلاعب بالأسواق واحتكار المخزونات وغيرها من سُبل الغش والاستغلال[٦٤]. ورغـم أنـه كان مرتابًا من الدوافع الكامنة وراء موقـف موريليه، فإن ديدرو لم يتَّهم تورغو أو أيًّا من المدافعين عن اقتصاد السـوق الحر بالخداع واللامصداقية، حيث اعتقـد ديـدرو أن موطن الخطأ يتمثَّل في اعتمادهـم لزاوية ضيقة عند النظر في هذه القضيـة، فهـؤلاء الاقتصاديـون قد نسـوا بكل بسـاطة التداعيـات الاجتماعية لحبِّ

(62) Morellet, *Mémoires*, 1:380–90.

(63) Diderot, *Apologie de l'Abbé Galiani*, 71–73; Duflo, *Diderot philosophe*, 475.

(64) Diderot, *Apologie de l'Abbé Galiani*, 93, 97, 102.

المـال. وفـي كل الأحوال، فـإن ديدرو بقي علـى موقفه القائل بأن أحـدًا لا يمتلك الحقَّ في التلاعب بأسعار القمح بينما يعاني أبناء جلدته وطأةَ المجاعة(٦٥).

منذ عام ١٧٦٩م، قام ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ ببناء نظرية اجتماعية مضادة جزئيًا لاقتصاديات السوق الحر التي دعا إليها تورغو وآدم سميث وموريليه وغيرهم. ومن بين الراديكاليين، فإن كوندورسيه يقف وحيدًا في صفّ الأولوية التي أعطاها تورغو لتحرير التجارة المحلية كليًا ولكل السلع - حتى عام ١٧٩٣م على الأقل(٦٦). أما البقية، بما فيهم بريسوه الذي أصبح فيما بعد من زعماء الثورة الفرنسية، وماريشال الذي أدان اقتصاد السوق الحر خلال الثورة، فإنهم ظلوا على مواقفهم الداعمة لتصورات ديدرو وهولباخ الاقتصادية، ناهيك عن ماديتهم ومعاداتهم لرجال الكنيسة(٦٧). ولا غرو أن يصرِّح بريسوه في عام ١٧٧٧م بأن نصف المجتمع يقبع في حضيض الفقر المطلق، ولا تعدو نسبة المتمتعين بشيء من الحياة الكريمة ربع المجتمع، بينما يعيش جزء من الربع المتبقي في ظروف مريحة، فيما تتمرغ نسبة متناهية الصغر في النعيم(٦٨). فكيف يمكن تبرير مثل هذا الوضع؟

وفي عام ١٧٨٨م، نقف على المكتبيِّ المفوَّه سيلفان ماريشال (Sylvain Maréchal) (١٧٥٠-١٨٠٣م)، حيث يقول بأن مشهد ثلاثة أرباع البشرية في خدمة الربع الباقي ليُعَدّ من البشاعة بمكان حتى بات كافيًا لإقناع أي ملحد بضرورة الاعتقاد بالعناية الإلهية درءًا لليأس من الحياة. ولكن الملحدين -كما يقترح ماريشال- يحلمون بعالم جديد يكون فيه أسياد الأمس في خدمة ثلاثة أرباع

---

(65) John Hope Mason and R. Wokler, "Introduction," in Diderot, *Political Writings* (Cambridge, 1992), xxv–xxvi; Quintili, *Pensée critique*, 482–83; Rothschild, *Economic Sentiments*, 20.

(66) Quintili, *Pensée critique*, 60.

(67) M. Dommanget, *Sylvain Maréchal. L'égalitaire, "l'homme sans Dieu "* (Paris, 1950), 244.

(68) Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Lettres philosophiques sur Saint Paul* (Neuchatel, 1783), 112.

الشعب(٦٩). وفي شهر مايو ١٧٩٢م، حين كانت حرية الصحافة تحت يد الثورة في ذروتها، وبعد أن انفصل عن حلقة المدام هلفيتيوس (١٧٢٢-١٨٠٠م) على خلفية إنكارهم لحقوق النبلاء والإكليروس في الملكية، قام موريليه بنشر مقال في **صحيفة باريس** (*Journal de Paris*) يدين فيه الفرق المطالبة بالمزيد من المساواة -وبخاصة بريسوه- لمحاولتهم الالتفاف حول الثورة وتحويلها إلى حربٍ على الملكية الخاصة(٧٠).

خلال منتصف السبعينيات من القرن الثامن عشر، كان تورغو شخصية بارزة في الحكومة الوطنية لفترة من الوقت، ويُعَدُّ نشاطه في تلك الفترة نموذجًا للقاعدة القائلة بأن أنصار التنوير الراغبين في التأثير في البلاط لا بدَّ أن يصيغوا مقترحاتهم الإصلاحية بلهجة تتوافق مع أفكار التنوير المعتدل. هل يمكننا -إذن- أن نعتبر جميع التنويريين الواقعيين العمليين المتعقلين إنما كانوا ينتمون إلى تيار التنوير المحافظ؟ يميل بعض المؤرخين إلى هذا الرأي. فلطالما تفاخر الاتجاه المعتدل السائد بنزعته "المعتدلة" واحترامه للمؤسسات العريقة وقابليته للمساومة مع الدين وتوقيره للوك ونيوتن، وانتصاره عمومًا للنموذج البريطاني. ولمَّا كان المعتدلون هم أصحاب السَّبْق في تطبيق برامجهم الإصلاحية، وتحديدًا في ستينيات القرن الثامن عشر وسبعينياته، فقد بدا للبعض أنهم هم ممثلو التنوير الحقيقي، أي التنوير الواقعي المتعقل الذي نجح بالفعل في تغيير الواقع. بل إن أحد المؤرخين صرَّح مؤخرًا بأن كل ما في التنوير من مواطن الإشادة والفاعلية إنما كان مستوحى من التنوير "البريطاني" المتميز بالمرونة والبراغماتية(٧١). إلاَّ أن بعض التدبُّر يكشف عن بطلان مثل هذا التحليل، حيث سرعان ما فشل التنوير المعتدل بمصلحيه واقتصادييه وتورغو نفسه في تحقيق غاياتهم فشلًا ذريعًا.

فقد شكَّل سقوط تورغو والجدل الذي اشتعل بفعل محاولاته لفتح باب

(69) Sylvain Maréchal, *Apologues modernes* ("Bruxelles" [Paris?], 1788), 96–97.

(70) Morellet, *Mémoires*, 1:400.

(71) G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York, 2004), 5–6, 19, 21–22, 229, 233–34.

السوق على محاصيل القمح -كما فعل عندما قام بعرقلة برامج الإمبراطور الروسي جوزيف الثاني والملكة كاثرين العظمى الإصلاحية "التنويرية" في الثمانينيات-نموذجًا مصغرًا للفشل على نطاقٍ أوسع الذي تعرض له الاتجاه المعتدل السائد، الساعي إلى تحقيق الإصلاحات المطلوبة عن طريق اعتماد آليات اقتصاد السوق وإصلاح القانون تدريجيًا وترشيد الإدارة في سياقٍ من السلطة الملكية والأرستقراطية والإكليروسية والإمبراطورية الاستعمارية. وبينما نجح التنويريون المعتدلون بالفعل في تحقيق عددٍ من الإصلاحات المهمَّة في إيطاليا وألمانيا واسكندنافيا وروسيا في العقود الثلاثة السابقة على عام ١٧٨٩م، فإن تلك الإصلاحات لم تكن كافيةً في إطار بنية السلطة والمجتمع لتكون كفيلةً بتصحيح أخطر التداعيات الناجمة عن الامتيازات غير المبررة. فبحلول عام ١٧٨٩م، لم تكن برامج التنوير المعتدل كافيةً حتى لتقديم تصور شامل للتسامح الديني، حيث بقيت طوائف الشكّاكين والمرتدين واليهود ضحيةً للعراقيل الاجتماعية، ولم يتمتَّع المنتسبون إليها بالمساواة أمام القانون، ناهيك عن فشل المعتدلين في كبح جماح الامتيازات الأرستقراطية وتصحيح الإجحاف المقترن بقوانين الزواج أو السماح بالطلاق أو التخفيف من وطأة الفقر، وبشكل عام فلا الأقنان في أوروبا الشرقية ولا المستعبدون في غرب العالم قد نالوا حريتهم. كما ظلَّت الحياة الفردية رهنًا لقيود اللاهوت الذي وقف وراء حظر "الزنا" والمثلية الجنسية وغيرها من التصرفات الشخصية، وتركوا العديد من العقوبات ووصمات العار كما هي، وبخاصة تلك التي أثَّرت تأثيرًا خاصًّا في الأمهات غير المتزوجات.

لم تكن التعاليم الاجتماعية والسياسية لهيوم وفيرغسون وسميث وتورغو وفولتير فعَّالة أو كافية للتصدي للمشاكل البنيوية الكبرى التي عانتها أوروبا آنذاك، حيث كانت أشكال السلطة والقانون والتفاوت الاجتماعي التقليدية في الملكيات الأوروبية القديمة مترسخةً بقوة إلى حدٍّ لا ينفع معه مقاربتها من زاوية الاقتصاد الحر أو الإصلاح في إطار القانون أو غيره من الأدوات المتوفرة لدى التيار المعتدل

السائد. لذا فإن التنوير المعتدل في السبعينيات والثمانينيات من القرن الثامن عشر لم يوفَّق كثيرًا إذا ما قيّمناه كبرنامج إصلاحي، ما زاد من حدَّة مشاعر السخط والنقمة في أوساط المجتمع.

اعتقد ديدرو وهولباخ في المقابل أن اللامساواة الممأسسة تقوض الاستقرار السياسي، ومن ثَمَّ -أي عن طريق إشاعة الإجرام والتحريض على كراهية الغير- فإنها تقوض الاستقرار الأخلاقي أيضًا. فالمرء الذي يتعرَّض للتمييز يرى نفسه مضطهدًا، وذاك الذي لا يملك شيئًا يفتقر إلى أيِّ رابط يشجّعه على المشاركة في المجتمع[(٧٢)]. فكيف يمكن -إذن- أن نتوقَّع من أولئك المحرومين ممَّن لم يتعرفوا يومًا إلى أبسط المبادئ الأخلاقية أن يبقوا مكتوفي الأيدي فيما يتفرجون على الترف والرخاء اللذين يتمتَّع بهما أكثر أفراد المجتمع فسادًا وانتهازية ممَّن يزدرون محنة السواد الأعظم من الناس ولا يرفعون إصبعًا للتخفيف من وطأتها؟ تلك أفكار كرَّرها بريسوه وميرابو وماريشال في كتيب صدر عام ١٧٨٨م يصوِّر النظام القديم في باريس بوصفه مجتمعًا مبنيًّا على الظلم، لكنها أفكار قضَّت مضجع الأب الدومينيكي شارل لوي ريشار (Charles-Louis Richard) (ت. ١٧٩٤م) عندما نفى نفيًا باتًّا الاستنتاج القائل بأن القاعدة التي تقوم عليها الأرستقراطية هي الأراضي وغيرها من الممتلكات التي انتزعها قلَّة مُتجبِّرة بالعنف أو الخديعة من أصحابها، وأن الأرستقراطية من ثَمَّ تُعَدُّ مبدأ مناقضًا للمصلحة العامة[(٧٣)]. وكما هو الحال مع غيره من مناهضي الفلسفة (*anti-philosophes*)، فإن الأب ريشار كان من كبار المنتصرين للولاء الملكي والمبدأ الوراثي ضد ما جاءت به "الفلسفة الجديدة" (*nouvelle philosophie*)، وما برح يؤكِّد على شرعية الطبقات المتفاوتة والتباين الاجتماعي جنبًا إلى جنب مع الدين والملكية[(٧٤)].

---

(72) d'Holbach, *Systéme social*, 441.

(73) Maréchal, *Apologues modernes*, 90–91.

(74) Abbé Charles-Louis Richard, *La défense de la religion, de la morale* [. . .] *et de la société* (Paris, 1775), 135, 206.

في المحصلة، فإن التنوير المعتدل ببساطة لم يمتلك القدرة على تحقيق المرجوِّ منه من قِبَل القطاعات العريضة من المجتمع، ومن ثَمَّ فقد فترت همَّتُه وخسر روح المبادرة. وبحلول الثمانينيات من القرن الثامن عشر، انتقلت الكرة إلى ملعب التنوريريين الجذريين من جهة، وأعداء كافة أشكال التنوير بالمطلق من جهة أخرى، أي أيديولوجيي التنوير المضاد. وعلى ذلك، فإن فشل الاتجاه المعتدل السائد الشامل كان السبب الأكبر في إشعال فتيل "الثورة الشاملة" من جهة -أي تلك التي أعقبت "ثورة العقل" التي نادى بها التنوير الجذري- وأيضًا في صعود ثقافة التنوير المضاد التي اشتدَّت شوكتها حينئذ في جميع أنحاء أوروبا، والمنتصرة للإيمان الأعمى ومناهضة المفكرين عبر اعتمادها برنامجًا فكريًّا وسياسيًّا رجعيًّا مبنيًّا على الرفض الكامل لمبادئ الديمقراطية والمساواة والحريات الشخصية.

الفصل الرابع

النقد التنويري للحرب والبحث عن «السلام الدائم»

إن الالتفات إلى معاناة الآخرين هو السبيل الوحيد إلى مكافحة الحرب، وهل تحتاج البشرية إلى أمرٍ ما أكثر من تقليل الحروب؟ سؤال يطرحه المفكرون الراديكاليون. فهل هناك عائق أكبر في وجه تحقيق السعادة العامَّة والتقدُّم العاقل والحضارة البشرية بشكل عام -يتساءل هولباخ- من الدمار الهائل الذي تفضي إليه الحروب الدائرة في كل حدب وصوب بقيادة أمراء لا همَّ لهم سوى السعي لحلحلة مشاكلهم عن طريق العنف، دون أن يأبهوا بمصالح أولئك الذين يعدّونهم رعايا خاضعين لحكمهم[1]؟ وهل يمكن لملايين الرجال أن يتوقفوا عن الإذعان مرة تلو الأخرى للمشاركة في صراعات تضرُّ حكمًا بالمصلحة العامة ("*l'utilité générale*") ولا ترتبط بأيِّ شكل من الأشكال بمصالحهم الشخصية، سوى المبادرة بالتصدي للركام الهائل من التصديق الأعمى والضلالة والجهل والتعصُّب المتفشي في أوساطهم[2]؟ فالحروب الوحيدة التي عدَّها ديدرو مشروعةً في مرحلته الأخيرة والأكثر التزامًا بالمبادئ الراديكالية -أي مرحلة تأليفه لمقالات "**التاريخ الفلسفي**" (*Histoire philosophique*)- هي حروب التحرير التي تراءت له في الأُفق، أي تلك التي ستنشب عندما تنهض شعوب العالم المقهورة في وجه الملوك والأرستقراطيين والتجَّار ورجال الدين القائمين -حسب رأيه- على استغلالهم بأبشع الأشكال[3].

ولمَّا لم يكن لأحدٍ أن يماري في وقوف حركة التنوير ككل ضد الحروب والتحشيد العسكري الذي اتسم به القرن الثامن عشر، فإن السؤال التالي قد يطرح نفسه: ما أهمية التمييز بين التنوير المعتدل وغريمه الراديكالي في هذه القضية؟

---

(1) D'Holbach, *La morale universelle*, 3:240; d'Holbach, *Systeme social*, 341–42.

(2) Ibid., 396; d'Holbach, *Politique naturelle*, 34–35.

(3) R. Niklaus, "The Pursuit of Peace in the Enlightenment," in John Pappas, ed., *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honour of Otis Fellows* (Geneva, 1974), 242–45.

والإجابة هي أن أوروبا وأمريكا قد خبرتا المشاعر المناهضة للحرب على مدى القرن الثامن عشر في أشكالٍ ونسبٍ متفاوتة. فقد كان اشمئزاز بعض المفكرين من الحروب التي عمَّت ذلك القرن ناجمًا عن موقفٍ منهجيٍّ عميق، بينما لا نشهده بالحدَّة نفسِها لدى مفكرين آخرين، وهذا التفاوت في المواقف ينبع مباشرةً بدوره من الالتزامات الفلسفية الأكبر لهذا المفكر أو ذاك. فعلى سبيل المثال، أبدى هردر -وهو من أقسى نقَّاد فولتير وكانط في ألمانيا- نفورًا صريحًا من التضليل العلني الذي يُسهم به التنوير المعتدل عندما ينتصر لملك مثل فريدريش الأعظم وحاشيته، وهو الذي نادى بالتنوير وأعلى من شأن العقل وطالب بمحاربة روح الخرافة، وفي الوقت نفسِه قام بإقحام أوروبا في سلسلة من الحروب الدامية أكثر من أيِّ عاهل آخر في زمنه، الأمر الذي شنَّعه هردر وعدَّه نفاقًا انتهازيًّا وخيانة للمبادئ التي يدَّعي الملك الدفاع عنها. بل إن هردر ذهب إلى أبعد من ذلك، ورأى أن مثل هذا التنوير الباطل لهو أشدُّ خطورةً من الهمجيَّة والخرافة والجهل التي يدَّعي محاربتها، يقول: "إن لبوس الفلسفة والحقوق الكونية وحب الإنسانية يمكن أن تتحوَّل إلى أداة للتغطية على تجاوزات بشعة على حرية الأشخاص والأوطان الفعلية، مواطنين وشعوبًا، لم يحلم بها حتى الطاغية تشيزاري بورجيا"[٤].

وفي إحدى الفترات كان تأثير التنوير في البلاطات الأوروبية من القوة إلى حدٍّ اضطر عنده فريدريش الأعظم -وهو الملك-المحارب ذو الشعبية الكبرى- لدفع الشبهات عن نفسه أمام سيل الانتقادات اللاذعة التي وجهتها إليه بعض الفصائل، كما نرصد في تعليقاته الساخرة الواردة في بعض رسائله إلى فولتير. من بين هذه الرسائل نقف على رسالة كتبها الملك إلى فولتير من قصره ببرلين في مايو ١٧٧٠م، أي خلال تحبيره للرد على كتاب هولباخ "**مقال في التعصُّب**"، حيث يذكر أن الملكة كاثرين العظمى في روسيا قد استلمت ترخيصًا خاصًّا من ديدرو "يسمح" لها بشنِّ حرب عدوانية كبرى على الأتراك، وأنها "اشترت" هذا الترخيص "بالعملة الصعبة" - في إشارة إلى المعاش الذي خصَّصته لديدرو لتأمين وضعه المادي مقابل التحصُّل على كتبه وأوراقه بعد وفاته. ثم يبدي الملك امتعاضه من مقص "الرقيب

(4) Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History* (1774), ed. I. D. Evrigenis and D. Pellerin (Indianapolis, 2004), 89.

الفلسفي"، ويشتكي من عدم رغبته في إثارة حنق الفلاسفة والتعرض للتشهير والإقصاء من قِبَل الموسوعيين، ما أجبره في نهاية المطاف على حفظ الاستقرار وعدم التدخل في الموضوع[٥]. إلاَّ أن الملك يعود إلى الموضوع نفسِه بعد عام من هذه الرسالة، ويخاطب فولتير بنبرة -وإن كانت ساخرة- تثبت تأثُّره بسهام الموسوعيين المناهضين للتحشيد العسكري وهو رجل الحرب المُحنَّك، فنجده يكتب من قصره ببوتسدام: إن "السادة الموسوعيين" قد نجحوا في زجر "المرتزقة الجلادين الذين قاموا بتحويل أوروبا إلى مسرح للقتل والدمار"، وإنه من هذا المنطلق سوف يحرص "على تلافي سهامهم في المستقبل"[٦].

كانت سخرية فريدريش الأعظم موجَّهة ضد ديدرو وهولباخ، وليس فولتير. بل إنه يذكر في الرسالة نفسِها أنه واثق تمام الثقة بأن ردَّه على هولباخ سوف ينال القبول والتقدير من جانب فولتير، ولا سيما لاتسامه بـ"الاعتدال" الذي ما فتئ يطالب به هذا الأخير[٧]. فقد اعتقد فريدريش -أسوةً بفولتير والاتجاه المعتدل السائد عمومًا- أن خوض الحروب وتأمين جيش متأهب دائم والثقافة العسكرية التي يتَّسم بها البلاط تُعَدُّ جميعها من العناصر الجوهرية في عالم الأمراء والأرستقراطيين، الذين يعدّون "السلام الدائم" مجرَّد حلم طوباوي تفتَّقت عنه أذهان رجال لم يخبروا حقيقة العالم، ويفتقرون إلى أدنى درجات الوعي بالضرورات العملية[٨]. ولا شكَّ أن فولتير قد أبدى المزيد من القلق مقارنةً بالملك حيال الدمار الناجم عن الحرب، وأنه صرَّح بملاحظات لاذعة حول دور عجرفة النبلاء في إشعال الحروب التي عمَّت ذلك العصر، وهو ما دعا توماس بين إلى وصف فولتير بأنه "أكبر المحابين للاستبداد، وأكبر المتهكمين عليه أيضًا"[٩]. لكن فلسفة فولتير لم تشجِّع أيَّ شكل من أشكال المعارضة خارج نطاق النقد الموارب الساخر، ولا شكَّ أن فولتير كان يعلم تمام العلم بأن لا الملوك ولا

---

(5) Frederick the Great to Voltaire, 24 May 1770, in Voltaire, *Correspondance*, 37:213.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Voltaire, *De la Paix perpétuelle* (1769), in *Oeuvres completes de Voltaire*, ed. M. Auguis et al. 97 vols. (Paris, 1828–1834), 38:403–28; here 403, 405, 428.

(9) Paine, *Rights of Man*, 93–94.

حواشيهم -وهم اللاعبون الأساسيون في تصور فولتير للتنوير- سوف يكفون عن شنِّ الحروب أو الاستجابة إلى أيِّ شخص يطالبهم بذلك.

في مقال بعنوان: "**السلام الدئم**" (*De la paix perpétuelle*) (١٧٦٩م)، يكتب فولتير أن نمط "السلام الدائم" الوحيد الذي يستطيع بنو البشر إحرازه يتمثَّل في "التسامح"، أو الإيجابيات المترتبة على كسر شوكة التعصُّب وإضعاف مصداقية السلطات الدينية. أما "السلام" العام الذي "يتخيله" الأب دو سان بيير (Abbé de Saint-Pierre)، طوباوي أوائل القرن الثامن عشر الفرنسي وأول دعاة البحث عن نهاية للحرب، فينفي فولتير إمكانيته ويصفه بـ"أضغاث أحلام مَثَل من يطلب تحقيقها في أوساط الأمراء كمَثَل من يطلبها في أوساط الفيلة والكركدن، أو في أوساط الذئاب والكلاب"[١٠]. لكن فولتير لم يذكر أمرًا سلبيًّا واحدًا يُحسَب على الملوك على مدى الصفحات الخمس والعشرين لمقاله، وفي المقابل نقف عليه مغرقًا في مديح كاثرين العظمى على شنِّها حربًا عدوانية صريحة على الأتراك في العامَيْن ١٧٦٩ و١٧٧٠م، بل إنه يهنئها على أطماعها التوسُّعية بأكثر التعابير تأجيجًا للمشاعر، حيث رأى في ذلك العدوان الواضح إمكانيةً للقضاء على الإمبراطورية العثمانية عن بكرة أبيها والتعجيل بولادة الحضارة الإغريقية من جديد. والواقع أن فولتير لا يدين في هذا المقال إلَّا التعصُّب والوثوقية الدينية، ويرى أن كبح جماح "التطرف" هو الطريق الوحيد المفتوح للبشرية للدنوِّ من غاية "السلام الدائم".

وبالمثل، نجد روسو ينكر إمكانية تحقيق "السلام الدائم" وينفيها كحلم مستحيل، وإن كان يبني موقفه انطلاقًا من قاعدة التزامه بالفضائل "الرجوليَّة" النقيَّة والعاطفة القوميَّة. أما إيمانويل كانط، على العكس، فيقرِّر في مقاله المعنون: "**السلام الدائم**" (١٧٩٥م) أن الطموح لتحقيق "السلام الدائم" ليس مبنيًّا على أضغاث أحلام، بل إنه يمثِّل الغاية الكبرى من تقدُّم الإنسانية، وهي غاية لا يمكن إدراكها إلَّا عند الانتقال من حكم الاستبداد -الذي حمَّله أسوةً بالتنويريين الراديكاليين مسؤولية التحشيد العسكري والحروب في عصره- إلى "الجمهوروية"

(10) Voltaire, *De la Paix perpétuelle*, 403.

التشـريعية(١١). إلاَّ أن كانط قد تمكَّن أيضًا من الإبقاء على سـلطة الأمراء التنفيذية عـن طريق طـرح تصـور للجمهورية -كما أسـلفنا- يحصر المشـاركة الشـعبية في العملية التشريعية فحسب، بينما يحافظ على السلطة التنفيذية الملكية كما هي(١٢). لـذا فـإن كانـط لا يفتـح طريقًا سياسـيًا يمكن مـن خلاله الدفـع بعجلة التقـدُّم نحو "السـلام الدائـم". وعلى عكس هـذا الموقف الجزئي، وبعيـدًا كل البُعْد عن محاباة فولتير للأمراء وحواشيهم، قام المفكرون الراديكاليون بمساواة الاستبداد والحكم التعسُّـفي بالملكية نفسـها، ومن جهة أخرى قاموا بطرح تصور للجمهوروية يمثلها كنقيـض للملكيـة، ما حدا بهم إلـى الدعوة لاسـتبدال الملكية بتطبيـق الديمقراطية التمثيلية تشريعيًا وتنفيذيًا معًا.

لم يمتلك التنوير المعتدل ولا أتباع روسو -إذن- أيَّ استراتيجية سياسية كفيلة بإحـداث النقلـة البنيويـة المطلوبـة لتحويـل النظام القائـم والتقليل مـن احتمالات الحـرب. كمـا لم يكتفِ كانط برفـض الديمقراطية بوصفها مبدأ سياسـيًا، بل إنه لم يبـرح -حتـى فـي أكثر كتاباته جرأةً في أعقاب الثورة الفرنسـية- يؤكِّد على شـرعية السلطة الملكية، ويصرِّح بأن ليس للرعايا حقٌّ يُذكَر في مواجهة إرادة العاهل، ومن هـذا المنطلق نجـده يحتجُّ بأن الطريقة المشـروعة الوحيدة التـي يمكن من خلالها الوصول إلى نمط حكم "جمهوري" تتمثَّل في مبادرة الملك أو الأمير، أو عبر قبول الملوك المستنيرين بالتدرج نحو ذلك النمط عن طريق السجال العلني والتغييرات الدسـتورية. أمـا في حال عدم اعتقـاد الملوك والأمراء بالتفـوق الأخلاقي للمبادئ الجمهورية، فإنه ليس هناك -حسـب كانط- أيُّ سـبيل من ناحية التشـريع يمكن أن يمنـح الشـعوب حـقَّ المقاومة أو تبرير الثـورة على الحاكم، وذلـك على عكس ما صرَّح به ديدرو ورينال وهولباخ وأتباعهم.

وبالمثل، نجد التنويريين الاسكتلنديين ينأون بأنفسهم عن أيِّ نقد واسع النطاق للحرب أو مؤسسـة الجيش أو الأعراف العسـكرية الأرستقراطية (أو الإمبراطورية

(11) Kant, *Project*, 75; R. B. Louden, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (New York, 2007), 101–6.

(12) Kant, *Project*, 17–19; Knud Haakonssen, “German natural law,” in Goldie and Wokler, eds., *Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, 288.

أو الاستعباد). يقول فيرغسون: "إن السعي إلى تلافي الحرب لأمرٍ مشروع، ولا ينكر أحدٌ أن تحقيق السلام بين بني البشر يُعَدُّ من أكبر الرغبات والتطلّعات وأعزها. ولكن ليس لنا -بناءً على ذلك- أن ننجرف وراء تلك الدعوات التي تطالب الأُمم بالانقطاع عن رسم السياسات العسكرية وإهمال التجهيز للدفاع عن نفسها"، فتأمين الأفضلية العسكرية وقوة الدفاع هو "في أغلب الأحيان الطريق المُثلى لتأمين السلام، ولا سيما إذا اتفق ذلك مع حرص القادة على تلافي التجاوزات والابتعاد عن استفزاز القوى الأخرى دون داع، ولا يمكن مطالبة حتى أكثر الأُمم جنوحًا للسلم بأكثر من ذلك للنأي بنفسها عن آثار الحرب المدمِّرة". وبينما لم يكن فيرغسون من المرحِّبين بالتضخُّم المتمادي للجيوش والأساطيل البحرية الذي طبع القرن الثامن عشر، فإن مقومات منظومته الفكرية العامة ونزوعه إلى تبرير التراتبية الاجتماعية والوضع القائم في بريطانيا وغيرها حملاه على تبرير الحرب وتنامي الجيوش كجزأ من سُنَّة الطبيعة والإعلاء من شأن الخصائص الأخلاقية التي تُسهم الحرب في إبرازها: "ربما كانت الحرب أمرًا ضروريًّا، وإن لم تكن مرغوبةً في حدِّ ذاتها، ولكن من الخطأ أن نعدَّ فترات الحرب الضرورية وَبالًا على المجتمع، أو أن نعدَّ فترات السلم مواسمَ للسعادة"[١٣].

ويضيف فيرغسون: "لقد شاءت العناية الإلهية أن يضطر البشر أحيانًا إلى الدفاع عن أوطانهم ضد العدو، وفي تلك الظروف فإن سعادة البشر تكْمُن في تحقيق الفضائل التي تنطوي عليها طبيعتهم، تمامًا كما في الفترات التي تجني خلالها البشرية ثمار السلم"[١٤]. وهنا نقف مرةً أخرى على الهوَّة الشاسعة التي تفصل بين التنوير الجذري والاتجاه المعتدل السائد. فإذا كان القائلون بالعناية الإلهية وشرعية النظام القائم على صواب، فإن الحرب تُعَدُّ حينئذ جزءًا لا يتجزَّأ من طبيعة الأشياء كما أقرَّتها السماء. وفي المقابل، رأى التنويريون الجذريون الصراعات الكبرى من قبيل الحرب على ولاية النمسا (١٧٤٠-١٧٤٨م) وحرب السنين السبع (١٧٥٦-١٧٦٣م) من الفظائع المرفوضة رفضًا باتًّا التي كان بالإمكان تلافيها، رغم أنها انتهت بعشرات الآلاف من القتلى والجرحى من الجنود المنتشرين في أنحاء العالم كافَّة، ولأسباب لم تخطر على بال معظمهم ولا علاقة لها بمصالحهم ومصالح

(13) Ferguson, *Principles*, 2:502.

(14) Ibid.

أُسـرهم أو بمصالح القطاعات الأوسـع من الشـعب. فقد خاض أولئك الجنود تلك الحـروب دفاعًـا عن مصالح الملوك وحواشـيهم وفصائل الأرسـتقراطيين المتناحرة والمموّليـن والتجّـار، مـا دعا الراديكاليين إلـى عدِّ تلك الحروب جـزءًا لا يتجزّأ من منظومـة الاسـتبداد، وتماديًا مدمرًا في البغي والعدوان لم يفـضِ إلّا إلى الدمار، ولم يتسبَّب به غير نظام السلطة القائم على مصالح النبلاء والبلاطات الأميرية. وقد وجَّه الراديكاليـون سـهام نقدهم -بشـكل خاص- إلـى توظيف التـاج البريطاني للمرتزقة الهسّـيين (Hessians) للقتـال ضد الثوار في أمريكا الشـمالية، حيـث لم يُقدَّر للعديد منهم أن يرى وطنه الأُمَّ ألمانيا مرةً أخيرة، كما لـم يعرف الكثير منهم اللغة الإنجليزية أو أيَّ شيء يُذكَر عن الصراع الأمريكي نحو الاستقلال، بل انخرط هؤلاء في الحرب مقابل الدعم المالي البريطاني، الذي انتهى في نهاية المطاف في محفظة الأمراء[١٥].

بالنسـبة إلـى هولباخ، فإن "كل الاعتقـادات الباطلة تفضي إلـى الضرر، ولـم يجلب الجنس البشـري التعاسـةَ على نفسِـه إلّا عن طريق الانخداع بالمعتقدات الباطلة"[١٦]. وأمـا الحـروب التي عمَّت القرن الثامن عشـر، فلم تكن مثالًا على الباطل فحسـب، بل كانـت نموذجًـا للبـؤس والجهالـة والدمـار علـى مسـتوًى مذهلٍ لـم يملـك المفكرون الراديكاليـون إزاءه إلّا أن يعـزوه للاحتياطيـات المتراكمـة من التبجيل السـاذج لسـلطة الأمـراء وتنفُّـذ النبـلاء، وهي مشـاعر مترسِّـخة في المجتمع إلـى حدّ توفُّـر هؤلاء على مؤونة دائمة من الشـباب والكهول ممَّن هم على أُهبة الاسـتعداد لترك أُسـرهم من أجل التضحيـة بحياتهـم في أقصى بقـاع الأرض لدواعٍ لا تمتُّ لهم بأيِّ صلة. من هنا يصرِّح جويـل بارلـو متعجبًـا: "أي كمٍّ يفوق الخيال من الذبح هذا الـذي ترتَّب على نظامِ حكمٍ مُجحِف غامض، وعلى القدرة السحرية التي يمتلكها بعض الرجال على تضليل مجتمعٍ بأكمله والزجّ بالناس إلى حتفهم من قِبَل أشخاص يدَّعون كونهم آباءً وأصدقاء!"[١٧].

ويحتـجُّ بارلـو بأنـه بـات واضحًا أن روح الخرافـة تُعَدُّ "وصمة عـار على جبين الطبيعة البشـرية، وهي وصمة ليسـت حكرًا على القضايا المتصلة بالدين فحسـب.

---

(15) Ibid., 2:264.

(16) d'Holbach, *Systeme de la nature*, 1:6.

(17) Joel Barlow, *Advice to the Privileged Orders in the Several States of Europe* (2 vols., New York, 1792–1794), 1:66.

فالخرافة السياسية تكاد تكون بالخطورة نفسِها، ويجري اللجوء إليها على الدوام وفي كل مكان كإحدى أدوات الطغيان"[١٨]. ففي الأنظمة الملكية، تدفع "الخرافة السياسية" بالرجال إلى "سفك دمائهم في سبيل أسرة معيَّنة أو فرع من أفرعها حدث أنه وُلِدَ سابقًا أو لاحقًا"، أو في سبيل فصيل من سلالة ملكية ما اتفق أن يكون من أتباع هذه الطائفة الدينية أو تلك. أما بريستلي فنجده يوبِّخ بيرك في عام ١٧٩٠م قائلًا: "يبدو أنك تعتقد أن التوقير الخرافي الذي تحظى به الملكية وروح الفروسية -تلك النماذج التي لا يمكن إلَّا لعصر مُغرق في الهمجية أن يفرزها، والتي ينبذها أيُّ كائن متحضِّر- هي مواطن العظمة والرفعة الوحيدة المتبقية للبشرية"[١٩].

أما بالنسبة إلى الجمهوري الصريح توماس بين، فإن الملكية أكثر من الأرستقراطية والسلطة الكنسية تُعَدُّ "الخديعة الكبرى، القائمة على حماية باقي الخدائع الأخرى. فعندما تعِد المشاركين في حروبها بسهمٍ من الغنائم، فإنها تصنع لنفسها أصدقاء ومناصرين؛ وحيث لا يمكنها أن تقطع مثل هذا الوعد، فإنها لن تجد صديقًا ولا نصيرًا في صفوف النبلاء"؛ لذا يجب على الملكية أن تثير الحرب تلو الأخرى على الدوام[٢٠].

ربما كان من المنطقي من منظور الراديكاليين أن يُلقى اللَّوْم على تفشي الحرب والتحشيد العسكري في زمنهم على "الخرافات" المتجذرة في القواعد الثقافية والاجتماعية واللاهوتية للمجتمع، تلك التي باتت تحتِّم على الأفراد التضحية بمصالحهم المرة تلو الأخرى، ولكن تسوية جبل "الباطل" الذي يؤدي إلى مثل تلك الفوضى -وقوامه التعصُّبات القومية والتطرف الديني، وخاصةً تقديس الشعوب للسلطات الملكية والأرستقراطية والكنسية- لن يكون بالأمر الهيِّن. فقد اعتقد هولباخ أن هالة المجد التي ما فتئت تحيط بالمراتب العسكرية والانتصار في الحرب والغزو والشجاعة العسكرية في جُلِّ المجتمعات إنما هي "من بقايا المنظور الهمجي السائد في أوساط الشعوب كافَّة قبل دخولها طور الحضارة. ولكننا ما زلنا لا نقف على أيِّ أُمَّة

(18) Ibid., 1:74.

(19) Joseph Priestley, *Letters to the Right Honourable Edmund Burke* (2d ed. Birmingham, 1791), 29.

(20) Paine, *Rights of Man*, 204.

تمكَّنت من تحرير نفسها من ربقة هذا التعصُّب الذي لم يفضِ إلَّا إلى الإضرار بالسلم العام حول العالم"[٢١]. بل إن السلوك الأرستقراطي قد أصبح جزءًا لا يتجزَّأ من طغيان الملوك والأمراء. وبالنسبة إلى هولباخ، فإن الأطروحة القائلة بأن السياسة الحقَّة "ليست سوى فنٍّ تحقيق السعادة لبني البشر" يترتَّب عليها أن أيَّ مؤسسة سياسية أو عسكرية لا تسعى إلى تحقيق تلك الغاية لا بدَّ أن تُعَدَّ مؤسسة استبدادية في يومنا هذا، وعلى ذلك وجبت إدانتها. ولا ينسحب ذلك على الحكم التعسُّفي فحسب، ولكن أيضًا على التوسُّع والطموح الاستعماري، والمكائد المركنتالية لانتزاع المكاسب التجارية من الغير عن طريق العنف والقهر، حيث إن مثل هذه الممارسات لا يمكن أن تكون مُبرَّرةً أخلاقيًّا في ضوء المعايير الجديدة، ومن هنا ارتأى ديدرو وهولباخ وأنصارهم أن أصناف "الخرافة" التي تفضي إلى تكريس الحروب ودعمها تتجاوز مسألة تقديس التراتب الاجتماعي والملكية والتعصُّب الديني. من هذا المنطلق، يمضي كوندورسيه إلى أبعد من إدانة "التوقير الخرافي" الذي يحظى به الدستور والنظام القضائي البريطاني لدى الإنجليز، وهو النظام الذي لطالما عدَّه الفلاسفة الراديكاليون مختلًّا إلى أبعد الحدود، إذ يقف كوندورسيه مندِّدًا بـ"التعصُّب التجاري" ("préjugés commerciaux")، في إشارة إلى السلوك المركنتالي العدواني الذي يُظهره السياسيون البريطانيون تجاه الأُمم الأجنبية[٢٢].

ورغم أنهم لم يعتنقوا مبدأ اللاعنف، فإن الفلاسفة الراديكاليين قد تابعوا برعبٍ تلك الحروب التي انخرطت فيها الدول الأوروبية من أجل الاستحواذ على الغنائم أو التوسُّع أو المجد الذاتي، بدلًا من أن تُخاض الحروب لإسقاط الطغاة أو دفع العدوان غير المُبرَّر. وكلما خاض شعب ما حربًا مُبرَّرة للدفاع عن النفس أو التخلُّص من الظلم، فحريٌّ بهم أن يلتزموا بالعدل في تصرفاتهم، وذلك لمصلحتهم الخاصة كما لاعتبارات أخلاقية شتَّى. من هذا المنطلق، يجب على الجيوش نبذُ استعمال القوة المفرطة وإساءة معاملة الأسرى والتعرض بالأذى للمدنيين وارتكاب الفظائع الوحشية، وعمومًا كل ما يوقع الظلم أو المهانة على الخصم المهزوم، ولا سيما تجريد الشعوب برمَّتها من الأرض والمتاع. إلَّا أن واقع الحال يشهد بأن معظم

---

(21) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:6.

(22) Condorcet, *Esquisse*, 267.

الحروب تفتقر إلى التبرير المشروع، وعلى ذلك قام الكتّاب الراديكاليون بإدانة السلالات الملكية الساعية وراء المجد كالخطر الأكبر المحدق برعاياهم وبالبلدان المجاورة. وانطلاقًا من حاجتهم إلى التعبئة العسكرية والجيوش المتأهبة على الدوام لرفد قواعد الاستبداد داخليًا والعناية بالنبلاء المتحلّقين من حولهم، فإن حكّام حتى أكثر الشعوب تحضرًا قد بقوا يعانون "جنون الحرب"، حيث تشجّع بيئتهم التربوية والبلاط المحيط بهم على التزام سلوكيات مضرة حكمًا "بسعادة المجتمع، التي لن تتحقّق سوى بتحقيق السلام"[٢٣]. ولذا نرى أن الملوك لا يجنحون للسلم إلاّ عند إنهاك جيوشهم وخزائنهم إلى درجة لا يمكن معها المضي قدمًا في تلك الحروب العقيمة وغير المبررة التي أقدموا عليها بكل خفّة واستهتار ذات يوم.

وقد أبدى ديدرو وزملاؤه ازدراءً بالغًا حيال نزوع الملكيات إلى المباهاة بالبسالة العسكرية واستعراض الجيوش، تلك السلوكيات التي لطالما شجّعت عليها أعراف الشرف الأرستقراطية المتفشية في أوساط البلاط، تلك الأعراف التي تعلي من شأن الاحتراب والمبارزة وتوصي بالاستهانة بإيقاع الأذى والقتل، ولا سيما القتل الجماعي لمن هم دونهم منزلة[٢٤]. ولا عجب أن مَنْ ترعرع على مثل هذه العنجهية المتمادية لن يقيم أدنى اعتبار للدمار والتقتيل الواقع على جميع الأطراف. فبالنسبة إلى بارلو، الذي عدَّ أشكال الملكية كافّة استبداديةً حكمًا، فإن الحكومات الاستبدادية "مهما كان المسمّى الذي تنعت به نفسها، تبقى دائمًا حكومات أرستقراطية"؛ ولذا فإنها لا تجد مفرًا من "تبرير الحرب لا كأمر يفرضه القدر ويشرعنه من زاوية الدفاع عن النفس فحسب، بل كأمرٍ يتمُّ بمحض الاختيار، فهي تعدُّ الحرب بمثابة المغذّي الأكثر نفعًا لتلك الحكومات القائمة على تكريس الامتيازات الطبقيّة وتأمين الجيش: فإننا لا نبالغ حين نقول بأن النبلاء في أوروبا لطالما تغذوا على دماء بني البشر". لقد رأى بارلو -إذن- أن الأرستقراطية هي "ابنة الحرب" ولا تحيا إلّا بالحرب، وفي حال توقفت البشرية عن الاقتتال وانصرفت إلى تنمية الزراعة والصناعة بمنأى عن

(23) Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *Le Bon-Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* ("Londres" [Amsterdam], 1772), 164; d'Holbach, *Systeme social*, 341.

(24) Diderot, *Essai*, 1:72.

الحروب، "فإن الطبقات المتنفذة سرعان ما ستخسر مكانتَها الرفيعة، وسوف تضطر إلى الاختلاط بالمجتمع والتصرف كمخلوقات عاقلة"[٢٥].

إن كلَّ حربٍ لا تُخاض دفاعًا عن النفس هي حربٌ غير مشروعة: كان لهذا المبدأ آثار واسعة النطاق على الثقافة والتعليم. ويخلص هولباخ -في هذا السياق- إلى أنه لمَّا قضت سُنَّة الطبيعة أن يُقدم بنو البشر على تقليد كل ما أُعلي من شأنه وحاز على التقدير والثناء في طفولتهم، فإن ذلك قد أنتج أعرافًا ضاربة في القِدم تقوم على إجلال أكثر غزاة الأمس غطرسةً دون تناولهم بأدنى قدر من المساءلة النقديَّة، وهي أعراف قد تكرست في أوساط المجتمع وتُعَدُّ مناقضةً تمامًا للتعاليم الأساسية للأخلاق السياسية والاجتماعية المستنيرة الجديدة. فالأخلاق العسكرية الإسبرطية القديمة -مثلًا- ما فتئت توقَّر في المدارس وتصوَّر كمثال يحتذى به، إلَّا أنها في الواقع لا تعدو أن تكون سلوكًا مغرقًا في الهمجية والدموية الوحشية. وأما الإسكندر الأعظم الذي يجلُّه الجميع كنموذج للبطولة والمروءة، فإنه حسب ماريشال لا يعدو أن يكون "المُضرّ الأكبر بمصالح الجنس البشري"، حيث كان قائدًا مُهوَّسًا بالغزو حدى به "التهور الإجرامي" إلى تخريب إمبراطورية الفرس وإقفارها. ويضيف هولباخ أن الإسكندر مات دون أن يترك للبشرية أدنى أمارات الحكمة أو الاستنارة أو الفضيلة، تلك الخصائص التي لا يمكن من دونها أن تقوم للشرف أو المجد الحقيقي قائمة[٢٦]. ويستدرك هولباخ قائلًا إن المفسدة الكبرى لنفوس العامَّة والأمراء على حدٍّ سواء تكْمُن في التوقير الأعمى الذي يجري غرسه في نفوس الشباب لعظماء الأمس ومحاربيه وغزاته، الذين غالبًا لم يعرفوا شيئًا عن المبادئ الأخلاقية الحقَّة"[٢٧].

في هذا السياق، يعلن هولباخ أن "الغزو يصنع الطغاة ولا يفضي إلى سعادة الشعوب أبدًا"[٢٨]. فالقادة العظماء الذين يقومون باكتساح الأقاليم المترامية ويُخضعون الشعوب، بغض النظر عمَّا يكنُّه لهم الانتهازيون والمدّاحون من تبجيل

---

(25) Barlow, *Advice*, 1:61.

(26) d'Holbach, *La morale universelle*, 1:162, 208, and 3:167n.

(27) Ibid., 2:18; d'Holbach, *Politique naturelle*, 62; Maréchal, *Apologues modernes*, 28.

(28) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:20; d'Holbach, *Systeme social*, 348–49.

وإجلال، فإنهم في الواقع لا يقدمون إلَّا على السطو والقتل والتشويه والإمعان في التنكيل ببني البشر. لذا فمن واجب المعلمين أن يوضِّحوا للطلاب بأن تجاهل هؤلاء الغزاة لـ"الأخلاق الحقَّة" يصدر عن جهلٍ كجهل الأطفال. فالوحشية والقصور الأخلاقي الطبيعي اللذين يتَّسم بهما الجاهل كما الطفل، لا يمكن أن يتم تصحيحهما إلَّا عبر الاسترشاد بأصحاب الخبرة الأكبر في التجربة والفهم. وقد اتفق المفكرون الماديون مع هوبز عندما قال بأن الإنسان المجرم لا يختلف جوهريًّا عن الإنسان الفاضل، بل إنه بمثابة الصبي غير الناضج أو الرجل الذي لم يكتمل نموُّه، وهو المقصود بالجاهل بالمعنى الأعمق، أي ذلك الذي يفتقر للإحاطة اللازمة بالواقع الاجتماعي والمادي المحيط به[٢٩]. ثم إن هذه المقابلة بين المجرم والطفل تمكِّننا من التعرف إلى موطن الفساد المتأصل في الأنظمة الملكية؛ إذ لا يرصد المرء أبدًا قيام المربّين بتأديب الأمراء الأطفال أو تهذيب رغباتهم وفَوراتهم الطفولية الطبيعية، ومن هنا فلا غرو -كما يلاحظ هولباخ- أن العروش كثيرًا ما يتبوأها أكثر الطغاة وحشيةً، مثل نيرو وكاليغولا وتيبريوس.

وقد اقترحت بعض المطبوعات المناهضة للملكية، مثل كتاب سبينوزا "**رسالة في اللاهوت والسياسة**" (١٦٧٠م)، بأن الجمهوريات أكثر نزوعًا بطبيعتها إلى التعايش السلمي من الممالك؛ إذ هذه الأخيرة عادةً ما تكون أكثر عرضةً للانخراط في الصراعات على وراثة العرش، والخلافات حول الأسبقية والأحقية، والنزاعات الحدودية. وقد تابع ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ -إلى جانب روسو- السير على هذا النهج، كما يتفق كانط أيضًا حول كون الجمهوريات أنظمةً سلميةً في الجوهر، بينما تنزع الحكومات "التعسُّفية والاستبدادية" إلى الاستعداد للحرب[٣٠]. غير أن كانط رغم اتفاقه مع جُلِّ الموقف الراديكالي في هذه القضية، ولا سيما في الحاجة إلى التخلُّص من الجيوش دائمة التأهب، فإنه يحذر في الوقت نفسِه من "الخلط (كما جرت العادة) بين الدستور الجمهوري والديمقراطية". فأما الديمقراطية فهي -حسب رأيه- "استبدادية بالضرورة"، كونها "تجعل من قيام النظام النيابي أمرًا

(29) d'Holbach, *Le Bon-Sens*, 247; d'Holbach, *Systeme social*, 34.

(30) Kant, *Project*, 4, 20, 59.

مستحيلًا، حيث يسعى كلُّ فرد للتسيُّد على غيره"[٣١]. وفي المقابل، رأى المفكرون الراديكاليون أن الجمهورية النيابية الديمقراطية تحديدًا هي الكفيلة بمناهضة الاستبداد والدفع نحو السلم بشكل فعَّال.

وقد استنتج الراديكاليون أن الديمقراطيات النيابية لن تخوض الحروب فيما بينها بناءً على المبدأ السياسي الأساسي (الذي سبق أن فصَّله سبينوزا بكل وضوح) القائل بأن أحدًا لا يتخلَّى بإرادته عن الاستقلالية الطبيعية التي يتمتَّع بها ويقبل بالخضوع لرغبات الغير إلَّا على أمل أن يتحصَّل عبر ذلك على منفعة أكبر من تلك المترتِّبة على الحياة وفقًا لرغباته الخاصة فحسب. وهي الفكرة التي يؤكِّد عليها المنظر السياسي والصحفي الهولندي-الفرنسي أنطوان-ماري سيريسييه (Antoine-Marie Cerisier) (١٧٤٩-١٨٢٨م) صاحب كتاب "**الخطوط العامة لتاريخ الأقاليم المتحدة**" (*Tableau de l'histoire Générale des Provinces-Unies*) الصادر في أوترخت في عدَّة مجلدات بين الأعوام ١٧٧٧-١٧٨٤م، حيث يصرح بأن سلطة المجتمع مبنيَّة على "المنافع التي يقوم بتأمينها لأفراده"[٣٢]. أما توماس بين فيكتب: "إننا لا نجد الجمهوريات غارقةً في الحروب إلَّا لأن طبيعة نظام الحكم فيها لا يسمح بتغلُّب أيِّ مصلحة على مصلحة الأُمَّة"[٣٣]. وبالفعل، فقد كانت طبيعة نظام الحكم الجمهوري بمثابة حجر الأساس الذي سمح بتوسعة نطاق الجدل القائم حول إمكانية السلام الدائم كقضية واقعية قابلة للتحقيق، وليست مجرَّد حلم طوباويّ بعيد المنال.

أما المدافعون عن النظام القائم، ومن منطلق إنكارهم لمسؤولية الملوك ورجال الكنيسة في إشعال الحروب بين الدول الأوروبية، فقد رفضوا واستهجنوا الادعاء القائل بأن مصالح الأمراء والنبلاء والإكليروس هي التي غذَّت "روح المنافسة والبغضاء بين الأُمم وما فتئت تذكي الحروب الجديدة على الدوام"، كما أنكروا الفكرة القائلة بأن مصالح الشعوب الحقيقية إنما تكْمُن في القضاء على التعصُّبات

(31) Ibid., 17–19.

(32) Antoine-Marie Cerisier, *Le Politique Hollandois* (1783), 6:181–84.

(33) Paine, *Rights of Man*, 145.

المُضـرَّة بصحَّة المجتمع واحترام حقوق الجميع والاتفاق على الصالح العام[٣٤]، فيكفي أن نذكر مثالي إسـبرطة وروما الجمهورية للتأكُّد من أن جمهوريات الأمس -كمـا الممالـك- لطالمـا أعلت من شـأن الأمجـاد الحربية والتحشـيد العسـكري والغـزو. وربمـا كان فـي ذلك بعضٌ مـن الدعم لموقـف الاتجاه المعتدل السـائد، حيـث يلاحـظ فريدريـش الأعظـم -فـي معـرض توبيخه الشـديد لهولبـاخ- أن لا الجمهوريـة الهولنديـة ولا جمهوريـة البندقيـة قـد قامتا بنبـذ الحرب، ثـم ألم تكن الجمهورية الرومانية أكثر الدول عدوانيةً وتوسـعيةً في التاريخ[٣٥]؟ أما بالنسبة إلى إنجلتـرا، التـي تُعَـدُّ "جمهوريـة" تحت التاج منذ ثـورة ١٦٨٨م، فألَا تُعـد أكثر دول القرن الثامن عشر عنجهيةً وعدوانيةً؟ وألم تقُم بريطانيا -والكلام ما زال لفريدريش الأعظـم، الذي لـم يكن من المعجبين بتلـك الدولة- بإجبار لويس الخامس عشـر والاحتيال عليه لإقحام فرنسـا في حرب السـنين السبع دون تردُّد، ومن ثَمَّ إطلاق حملة توسُّـعية شـعواء من أجل الاسـتحواذ على الأراضي في كندا والهند وأفريقيا وجـزر الكاريبـي، وهي حـرب تفوق أيًا من الحـروب التي خاضتهـا أيُّ مملكة في التاريخ من حيثُ الحدَّة العدوانية والعنجهية والطموح الجشع[٣٦]؟

تكْمُن المشـكلة في هذه الحجج المضادة في كون الفلاسـفة الراديكاليين قد أعربـوا عن رفضهم سـلفًا الاعتـراف بالأنظمة ذات الملامح الأرسـتقراطية (مثل البندقية وجنوا) أو الواقعة تحت حكم الأقليَّة من الأثرياء (مثل الأقاليم المتحدة) أو تلـك المبنيَّـة علـى خليطٍ من الأرسـتقراطية والملكيـة المقيدة (مثـل بريطانيا) كأنظمـة جمهوريـة بمعنـى الكلمـة. ومن هنا يعلِّـق بارلو: "إن تاريـخ روما القديم يشـهد منـذ البداية وحتـى النهاية على أن البـلاد لم تُقدم علـى أيِّ حرب هجومية شـعبية بالمعنـى الحقيقـي للعبـارة بعـد القضـاء علـى السـابيين [حـرب تأسـيس الجمهورية في القرن السادس قبل الميلاد - المترجم]، تحت يد أيٍّ من الحكَّام، ملوكًا كانوا أم قناصلة أم أباطرة؛ وأعني بالحرب الشـعبية تلك التي يقودها عموم

---

(34) d'Holbach, *Essai*, 77; *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 1:83.

(35) Frederick the Great, *Examen de l'*Essai, 40; *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 2:207.

(36) Frederick the Great, *Examen de l'*Essai, 35–37, 41–42; Paine, *Rights of Man*, 262–63.

الشعب في حال تمتُّعهم بحكومة حُرَّة ومنظَّمة بشكلٍ يسمح للشعب بالتداول والنقاش قبل الفعل، بحيث لا يجري تنفيذ أيِّ سياسة إلَّا في حال تعبيرها عن إرادة الأُمَّة"(٣٧). إن ما أكَّد عليه المفكرون الراديكاليون هو الإيجابيات المترتِّبة تحديدًا على الجمهوريات الديمقراطية المبنيَّة على التمثيل النيابي، لا تلك المترتِّبة على الجمهوريات المبنيَّة على النمط القديم أو الأنظمة الملكية المختلطة على النمط البريطاني.

أما الحجَّة المضادة الرئيسة الأخرى، فكانت تلك القائلة بأن منظومة الجيوش والأساطيل المتأهبة والمخططات الرامية إلى تحقيق التوازن مع القوى العسكرية للخصم هي وحدها الكفيلة بلجم الحروب بكفاءة وفعالية. لكن بارلو يقف ساخرًا من هذا المعتقد العجيب الذي يُطلب من الشعوب الأوروبية تصديقه، حيث يصرح بأن تلك المقولة تقوم على معادلة باطلة كليًّا، فالواقع يقرُّ بالعكس؛ إذ إن "المنظومة العسكرية الراهنة" هي السبب وراء الحروب في الأزمنة الحديثة، وإن الجيوش دائمة التأهب هي "الطريقة المُثلى -إن لم تكن الوحيدة- للترويج للحرب"(٣٨). وفيما يتعلَّق بالحروب الحديثة والدمار الناجم عنها، فإن بارلو يعلِّق متهكمًا في عام ١٧٩٢م بأن العالم يشهد تزايدًا في أعداد "الزنادقة (أو مَن يسميهم إدموند بيرك بالملاحدة) ممَّن يرفضون فكرة أن الإنسان خُلِقَ خصيصًا من أجل أن يقوم بجزِّ عُنق أخيه الإنسان، بل إنهم لا يعتقدون أن سفك الدماء يُعَدُّ من أشرف الأعمال التي يمكن للإنسان القيام بها، ويتمادون بالقول إنه ليس حريًّا بالإنسان أن يبيع نفسه على إنسان آخر من أجل العيش بيوميَّة محدَّدة مقابل بقائه على أُهبة الاستعداد ليل نهار لتقتيل الناس أفرادًا وشعوبًا، أجانب ومواطنين، دون الاستفسار ولو مرة واحدة عن السبب"، ويواصل بارلو: إن مثل هذه المعيشة تتعارض مع أبسط مبادئ التمييز والإنسانية، ولا يرى بارلو ما يمنع الأرستقراطيين من تنمية حسِّهم الإنساني وقدرتهم على التمييز أسوةً بعامَّة الناس(٣٩).

---

(37) Barlow, *Advice*, 1:66.

(38) Ibid., 1:63.

(39) Ibid., 1:61–62.

لم يُستهدف أيٌّ من مفكري التيار المعتدل السائد بالتقريض والازدراء من قِبَل المفكرين الراديكاليين كما استُهدف إدموند بيرك، البرلماني الأنجلو-إيرلندي المحسوب سابقًا على التيار التقدُّمي، بسبب مواقفه الداعمة للثورة الأمريكية والحملة التي قادها البرلمان البريطاني لمعالجة تجاوزات شركة الهند الشرقية في الهند. وقد استحقَّ بيرك سخط الراديكاليين وخيبة رجائهم فيه بعد أن اعتمد موقفًا مناهضًا للديمقراطية بدءًا من عام ١٧٨٧م، عندما قام علنًا بدعم مساعي بريطانيا وبروسيا للقضاء على الحركة الديمقراطية الهولندية بذريعة الالتزام بمبدأ المصلحة القومية. ومنذ اتخاذه ذلك الموقف، صعد نجم بيرك بوصفه أحد زعماء الفكر المحافظ في بريطانيا، الأمر الذي أثار حفيظة الراديكاليين، ومضى في معارضته المستميتة ومكافحته لمبادئ الديمقراطية والمساواة (حتى إنه رفض إدانة تجارة العبيد حتى تاريخ متأخر جدًّا). وكان ميرابو وبين وسيريسييه وكلوت وولستونكرافت وبارلو من جملة خصومه في الساحة العامة. بينما اكتفى جوزيف بريستلي بالتأسُّف على أنه لا يمكن أن يعدَّ بيرك "من بين أصدقاء قضية الحرية المدنية والدينية، بعد أن كانت لقاءاتي اللطيفة معه لسنوات طويلة تشهد بعكس ذلك"[٤٠].

لقد اتَّهم الكتَّاب الراديكاليون الملوك بتقويض أُسس الوئام القائم بين رعاياهم بآلاف الذرائع، فهم لا يرغبون في استقرار الرعايا أبدًا[٤١]، فكانت النتيجة دوام البؤس، حيث لا يتمتَّع الرجال والنساء بشيءٍ من الوفرة الطبيعية المحيطة بهم، وتمضي الأراضي المكتظة بالسكان في التردِّي، ويتعرقل نمو المجتمعات. لكن هل يتمثَّل قَدَر الشعوب في تقتيل بعضهم لبعض في صراعاتٍ لا تمتُّ بصلة لمصلحة الأغلبية الفعلية؟ إن التنوير قادر بلا شكٍّ على معالجة هذا الداء. فأي دافع يا ترى -يتساءل هولباخ، ومن بعده كانط- ذلك الذي يحدو بالأُمم إلى معاملة بعضها بعضًا بوصفهم أعداء ومنافسين على الدوام؟ "هل ثَمَّ ما يناقض أوَّليَّات القسط والإنسانية والعقل أكثر من تنمية الكراهيات العشوائية المتوارثة في أوساط الشعوب، بحيث يتكرس الانقسام إلى الأبد بين سكَّان الأرض التعساء؟"[٤٢].

(40) Priestley, *Letters*, iii–iv.

(41) d'Holbach, *Systeme social*, 341–42.

(42) Ibid., 346.

يحتجُّ الفلاسـفة الراديكاليون بأن العمل على "تنوير" المجتمع هو السبيل الأمثل لمكافحة النُّخب العسكرية وجيوشها المتأهبة والحروب التي تفضي إليها. وتحديدًا، فـإن العـلاج الـذي يقترحونه يكْمُـن في القضاء علـى توقير النـاس "الخرافي" للرُّتب والمناصب، وهو علاج مُسـتنبَط مباشـرةً من مبادئ الراديكاليين الفلسـفية. وبينما لم يجانب خصوم هولباخ الصواب عندما اتهموا منظومته بكونها ليست أكثر من اجترار مبسط لما سبق أن جاء به سبينوزا، إلَّا أن هولباخ -وديدرو أيضًا في كتاباته المتأخرة- يمضي إلى أبعد مما وصل إليه سبينوزا ويطوِّر فكره في جانب معيَّن بالغ الأهمية، أَلَا وهـو اسـتنتاجه بأن ما برهن عليه سـبينوزا حول تسـاوي البشـر فـي المجتمع العادل يفضي مباشـرةً إلى القـول بأن نفس المعايير الأخلاقية ومكونـات تحقيق العدالة في المجتمـع الواحـد لا بدَّ أن تنطبق أيضًـا فيما بين المجتمعات والأُمم، بحيث تشـكِّل الإنسـانية ككُل "مجتمعًـا كونيًّـا" ("*la societé universelle*"). أمـا الحروب فعدَّها الراديكاليون -فوق المضار الكبرى التي تتسبَّب بها- ناجمةً عن غياب الحسِّ بأهمية تحقيق القسـط بين الشـعوب، حيث رأوا أن غياب التنوير والقيم الأخلاقية الحقَّة هو السـبب الأساسـي وراء انخراط الأُمم في الحروب على الدوام وسـعيها إلى أن يدمِّر بعضها بعضًا، تمامًا كما رأوا أن غياب القسط واحترام حقوق الغير هو السبب الرئيس وراء تسـلُّط الأقوياء على الضعفاء في كل المجتمعات وسعيهم إلى احتكار الحقوق المشروعة للجميع على قدم المساواة والتمتُّع بها حصريًّا دون غيرهم(٤٣).

إن هـذه المبـادئ -إذا مـا أُخـذت حتـى نهايتهـا المنطقيـة- كفيلـةٌ بالقضاء على الملكية والأرستقراطية. لذا نجد فريدريش الأعظم يقف معارضًا في رسالتَيْن كتبهما عـام ١٧٧٠م لمطالبـات الراديكاليين لـه بأن يضـع نهايةً للحروب، وأن يحسـن إلى الشعوب كافَّة، حيث يهاجم هولباخ بشراسة لتطاوله على الملوك، ولا يألو جهدًا في تفنيد ادعاءاته بالهمجية والدمار اللذين تنطوي عليهما حروب العصر دون سـبب أو جـدوى(٤٤). فالمخطـط الـذي يرمـي إليـه هولبـاخ واضـحٌ كل الوضـوح، أَلَا وهـو تقويض الملكية وتدشين السيادة الشعبية، وهو السبب الكامن وراء ادعاءات هولباخ

(43) d'Holbach, *Politique naturelle*, 389–91; d'Holbach, *La morale universelle*, 1:91 and 3:136.

(44) Frederick the Great, *A Critical Examination*, 170–71, 174.

في "**رسالة في التعصُّب**" المناهضة للجيوش العظيمة، فهذه الأخيرة هي الكفيلة بأن تقف دون تحقيقه لغاياته المضمرة[٤٥]. وبينما يكيل هولباخ الاتهامات على الأمراء وجيوشهم، فإن فريدريش الأعظم يعترض بأنه في حال تمَّ تحقيق التصورات الواهية التي يحلم بها هولباخ، فإن ما سوف ينجم عن التخلُّص من الملكية والحكم الوراثي من أجل تحقيق السيادة الشعبية سوف يجرُّ تلك الحكومات إلى حروب داخلية لا حصر لها، وهو أمر أخطر بألف مرة من الصراعات الخارجية[٤٦].

ما "السلام"، يتساءل ديدرو في أحد إسهاماته في "**التاريخ الفلسفي**"؟ إن الإنسانية توَّاقة إلى "السلام" بوصفه غياب الحرب. ولكن كيف للسلام أن يستتبَّ بينما العنف يكاد يكون سيد الموقف داخل المجتمعات كافَّة، أي عن طريق الاستبداد والقهر والتعصُّب والاضطهاد[٤٧]؟ إن الجهل وروح الخرافة هما القاعدتان اللتان تقوم عليهما الصراعات والمعاناة المستمرة داخل المجتمع، ولكنهما أيضًا أساس الصراعات القائمة بين الشعوب. ووفق ديدرو -بمعيَّة هولباخ وهلفيتيوس- فإن الاحتقار الذي يبديه الأمراء وكبار الأرستقراطيين بخاصَّة تجاه الضحايا الأكثر ضعفًا وبؤسًا وفقرًا في المجتمع يُعَدُّ انتهاكًا أخلاقيًا وجريمةً ضد الإنسانية ولا عجب، حيث لطالما تصوَّر هؤلاء النبلاء أنفسهم على أنهم ينتمون إلى جنسٍ أعلى من بقية البشر، الأمر الذي يثنيهم عن معاملتهم بشيء من الإنسانية[٤٨]. ورغم تمجيد الشعراء لانتصاراته، فإن التنكيل الذي أوقعه لويس الرابع عشر بمقاطعة البالاتين (Palatinate) عام ١٦٧٣م في خضمِّ الحرب الفرنسية-الهولندية (١٦٧٢-١٦٧٧م) يكشف -كما يصرح هولباخ- أن هذا الملك المبجَّل ليس أكثر من همجيٍّ متوحشٍ لا يقلُّ شراسة عن أتيلا الهوني[٤٩]. وقد أثارت هذه الملاحظة حفيظة فريدريش الأعظم؛ إذ كيف يجرؤ هذا الكاتب على إهانة ملك مهيب مثل لويس الرابع عشر؟ ويردُّ ديدرو على فريدريش في

(45) Ibid., 171.

(46) Ibid., 171–72.

(47) A. Strugnell, "La voix du sage dans *l'Histoire des Deux Indes*," in P. France and A. Strugnell, eds., *Diderot. Les dernieres années, 1770–1784* (Edinburgh, 1985), 38.

(48) d'Holbach, *La morale universelle*, 1:93–94; d'Holbach, *Politique naturelle*, 34–36.

(49) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:115n.

ملاحظاته الهامشية على كتاب الأخير بالقول إن الأخير لا يتمنَّى أن يكون هو هو "الوحش الضاري" الذي أمر بالسَّلْب والنَّهْب المنكرين في البالاتين(٥٠).

أما إذا أعدَّت الأُمم العتاد العسكري من أجل الدفاع عن النفس لا غير، لضمان أمنها وحماية مصالحها الفعلية -وباختصار: لأسباب مشروعة- فإن هولباخ يحتجُّ بأن ذلك سيكون كفيلًا للقضاء شبه الكُليّ على الحروب. وقد كرَّر كلٌّ من بين وبارلو -وكانط أيضًا- فكرة هولباخ هذه خاصَّة بعد عام ١٧٨٩م، لا بوصفها تصورًا نظريًّا فحسب، ولكن كما يقول بارلو: "بوصفها تصورًا بالغ العملية، حيث السبيل الأمثل لتجنُّب الحروب لا يكْمُن في تغيير المنظومة العسكرية والدبلوماسية القائمة فحسب، فتلك -كما الكنيسة- عناصر ضرورية وأساسية من نظام الحكم والمجتمع القائم؛ ولكن أساس الحكم هو ما يستدعي التغيير بالكامل، وإن حصل ذلك فإنه سينجم عن تحويلٍ كاملٍ للمجتمع كفيلٍ بتبديد الجيوش المتأهبة وإسقاط المنظومة العسكرية والقضاء على احتمالات الحرب"(٥١).

إلَّا أن التخلُّص من الملوك والنبلاء لن يكفي بحدِّ ذاته لتأمين السلم الدولي؛ إذ إن العديد من الأُمم قد أظهرت ميلًا إلى السلوك الحربي، وشدَّدت على قيمة الهيبة والانضباط العسكريَّيْن حتى في ظل غياب الملكية. فيلاحظ هولباخ أن قوانين كريت وإسبرطة القديمة -مثلًا- تفترض أن السلام لا يليق بالرجال، ويبدو أن العديد من الأنظمة الحديثة قد حافظت على الموقف نفسِه. وفي مثل هذا السياق، ونظرًا لكيفية تفكير معظم بني البشر، ربما بدا للمراقب أن الشعوب لم تُخلق إلَّا ليكره بعضها بعضًا ويرعبه ويدمِّره. فإن من أكثر أشكال "الخرافة" انتشارًا وخطرًا على المجتمع تلك العداوات القومية الشعبوية مثل تلك القائمة حينئذ بين البريطانيين والفرنسيين، ولكن هذه الشوفينية الشعبوية ليست إلَّا نتاجًا للنظام الملكي. يقول توماس بين: "لمَّا كانت الحرب هي نظام الحكم في شكله القديم، فإن الضغائن التي تحملها الأُمم على بعضها لا تعدو أن تكون انعكاسًا للسياسات التي تنتهجها حكوماتهم، فهي تثير تلك الضغائن من أجل الحفاظ على الروح الحربية لأنظمتها القائمة"، أي إن توماس بين اتَّهم الملوك بإذكاء العداوات بين الأُمم عن قصدٍ من أجل تكريس

(50) Denis Diderot, *Pages inédites contre un tyran*, ed. Franco Venturi. n.p. (1937), 2–3.

(51) Barlow, *Advice*, 1:69; Waltz, "Kant, Liberalism and War," 335.

حكمهم العسكري الظالم. ويواصل توماس محتجًا: "الإنسان ليس عدو الإنسان بالطبيعة، ولكن يصبح كذلك عن طريق أنظمة الحكم الباطلة. إذن، بدلًا من الاعتراض على مطامع هذا الملك أو ذلك، يجب أن يكون الاعتراض موجهًا إلى المبدأ الذي تقوم عليه تلك الحكومات؛ وبدلًا من السعي إلى إصلاح حال هذا الملك أو ذاك، فإن الأمم يجب أن تعيد النظر في نظام الحكم بأكمله"(٥٢).

ويخلص توماس بين إلى القول بأن "نظام السلام الكوني" ليس فكرة مجرَّدة، بل هو أمر قابل للتحقق عمليًا في حال توفر الشعوب على ما يكفي من الاستنارة لإنقاذهم من الانخداع بترهات البلاط. فقد ساد اعتقاد في أوساط الراديكاليين وغيرهم بأن التخلُّص من الملوك واستبدالهم بالجمهوريات الديمقراطية كفيلٌ في حدٍّ ذاته بالقضاء على العداوات بين الأُمم. من هنا يلاحظ توماس بين في عام ١٧٩١م أن "شعب أمريكا قد ترعرع على التحيز نفسِه ضد فرنسا الذي اتَّسم به الإنجليز في الماضي، إلَّا أن خبرة الأمريكان وتعرُّفهم عن كثبٍ إلى الأُمَّة الفرنسية قد أثبتا بطلان ذلك التحيز، حتى إني في يومنا هذا لا أكاد أجد علاقةً أكثر وديَّة وحميميَّة بين دولتَيْن كتلك التي تتمتَّع بها أمريكا مع فرنسا"(٥٣). فأمريكا -كما يقول بين- تشكِّل نموذجًا لبقية العالم من جانب آخر أيضًا، حيث تثبت أن بني البشر المنحدرين من مشارب شتَّى بإمكانهم التعايش جنبًا إلى جنب بتواؤم ووفاق. وقد رصد توماس بين أن "حوالي النصف" من سكان ولاية نيويورك كانوا من الهولنديين، والبقية خليط من الإنجليز والإيرلنديين والاسكتلنديين، بينما في ولاية نيوجيرسي يجد المرء "خليطًا من الإنجليز والهولنديين، مع بعض الاسكتلنديين والإيرلنديين"، أما في ولاية بنسيلفانيا فإن ثلث السكان من الألمان، ولم تتعدَّ نسبة الإنجليز الثلث كذلك(٥٤).

يصرُّ توماس بين أنه "عندما يتمُّ تأسيس الحكومات الأوروبية كافَّة على النظام التمثيلي، فإن ذلك سيهيئ الأرضية للأُمم ليتعارف بعضها إلى بعض، وفي النهاية

---

(52) Paine, *Rights of Man*, 146.

(53) Ibid., 35–36.

(54) Ibid., 166n.

سوف تذوب تلك العداوات والتعصُّبات الناجمة عن التدخلات الخارجية ومكائد البلاطات"[٥٥]. فقد اعتبر التنوير الجذري مشاعر العداوة بين الأُمم -كما هو الحال مع النزوع للقتال والتسلُّط- من مخلفات الماضي الهمجي للإنسان ووصمة عار لا يمكن معالجتها سوى بالترويج لأخلاق جديدة تقوم على المساواة والقسط، داخليًّا ودوليًّا. وبتعبير سيريسييه، فإنه "ليس مستحيلًا أن يرغب زعماء العالم في تحقيق المصلحة العامة للإنسانية". ورغم تصنيفه ضمن أتباع مونتسكيو[٥٦]، فإنه حتى بدايات العقد الأخير من القرن الثامن عشر لم يزل ملتزمًا بالمواقف الراديكالية، بل كان من أكبر المناصرين للثورة الأمريكية. ويواصل سيريسييه بأنه من المحتمل حتى أن يدرك القائمون على إدارة الدول أخيرًا أن وقوع مصالح الشعوب في صدامات عسكرية لا يعود إلَّا بالضرر على الطرفَيْن. فكلُّ حكومة تظنُّ أنه من مصلحتها الخاصة زعزعة السَّيْر الطبيعي لحركة التجارة والعلاقات القائمة بين الشعوب إنما هي العدو الأكبر للسعادة الإنسانية. وعلى هذا، فإن اللحظة الراهنة -كما يكتب في صحيفته **السياسة الهولندية** (*Le Politique Hollandois*) في أبريل ١٧٨١م- تُعَدُّ ظرفًا مثاليًّا لتشكيل رابطة من القوى البحرية لتباحث السُّبل التي يمكن من خلالها للبشرية أن تتجنَّب المعارك البحرية مستقبلًا عن طريق وضع اتفاقية عامة مُلزِمة لجميع الأطراف، تتجسد فيها حقوق الشعوب كافَّة في المياه الدولية. وقد رأى سيريسييه أن مثل هذه الاتفاقية سوف تمثِّل خطوةً مفصليةً على طريق تحقيق "السلام الدائم"[٥٧].

وللعثور على الدرب المرجوِّ لتحقيق السلام الكوني، قام ديدرو وهولباخ وأتباعهما بتطوير الفكرة السبينوزية حول الروابط الأخلاقية التي لا بدَّ أن يلتزم بها الأفراد كافَّة في المجتمع العادل على قاعدة من الاعتراف المتبادل، وتوسيعها لتشمل العلاقات الدولية. فلدى كل أُمَّة التزام أخلاقي تجاه جيرانها، بما فيها الدول الأكثر ضعفًا، وهو درس لطالما استعصى على البشرية تطبيقه. من هنا كان لزامًا

---

(55) Ibid., 268.

(56) Jeremy Popkin, "From Dutch republican to French monarchist," *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989): 543–44.

(57) Ibid., 534–44; Cerisier, *Le Politique Hollandois* (1781), 1:175.

إصلاح العلاقات الدولية بشكل جذري -أسوةً بإصلاح أنظمة الحكم والأعراف والدين- على أساس القانون الطبيعي(٥٨). فـ"الإرادة العامة" لمجتمع ما -وفق ديدرو وهولباخ- تُلزِم كل مواطن بالسماح للغير بضمان أمنهم وطمأنينتهم، على أن تكون ترجمة هذا الضمان على أرض الواقع متمثلةً في معاقبة المخالفين وقطع الطريق على كل مَن يتصرف بما يضرُّ مصلحة المجتمع. نجد ديدرو وهولباخ -إذن- يطبقان هذا المفهوم المطوَّر للإرادة العامة -خلافًا لروسو- على "المجتمع الأكبر" الدولي، أي إنهما يفترضان سريان الأخلاق العَلمانية الجديدة -القائمة على المواطنة والمساواة- كونيًّا على شعوب العالم كافَّة.

أما مفهوم روسو للإرادة العامة، فلم يكن ليدعم مثل هذا التوجُّه، ولا سيما بسبب انطواء ذلك المفهوم عند روسو على التزامات مُضمَرة بتقديم المصلحة القومية وتفضيل الحكومات الجمهورية المصغرة المكتفية ذاتيًّا، ونبذه للكوزموبوليتانية والأُممية(٥٩). وعلى ذلك، فإن مفهوم "الإرادة العامة" هو الوحيد الذي يحضُّ الدول كافَّة على ضمان العدالة والطمأنينة والاعتراف المتبادل الذي يصبُّ في مصلحة الجميع، وكان ذلك الذي جاء به التنوير الجذري. ولا شكَّ أن أيًا من السلطات القائمة لا تمتلك القدرة على إرشاد الأمراء والشعوب أو منعهم من شنِّ الهجمات العدوانية وتقويض أُسس العدالة فيما بينهم. فالأمراء والأُمم يشكلون مجتمعًا أكبر بشكلٍ من الأشكال، إلَّا أنه مجتمع أكبر لا يترأسه أحد، ولا يقوم على قاعدة مبدئيَّة محدَّدة، ولا يلزمه أي قانون، فلا غرو -والحال هذه- أن تعمَّ المجتمع الدولي الصراعاتُ والحروب والفوضى والتداعيات الكارثية الناجمة عنها. من هذا المنطلق، يقترح الراديكاليون أن اتساع رقعة الجمهوريات الديمقراطية كفيلٌ بمعالجة المشكلة، حيث سيهيئ ذلك إلى تشكيل محكمة دولية من القوى القائمة كافَّة، التي ستكون بدورها مسؤولةً عن استبدال العدوان المتبادل والجشع غير المحدود للإمبراطوريات والأمراء

(58) d'Holbach, *Politique naturelle*, 383–84.

(59) Louden, *World We Want*, 99–100.

الطموحين بالمبادئ الأخلاقية الحقَّة والنظام والقانون(٦٠). وقد اتفق كانط مع هذا الموقف بشكل عام، إلَّا أنه لم يعتقد بضرورة التخلُّص من الملكية والأرستقراطية واعتماد النظام الديمقراطي التمثيلي عالميًّا لتحقيق المرجوّ منه.

وبناءً على ذلك، رأى الفلاسفة الراديكاليون أن تحقيق السلم العالمي أمر منوط بتفعيل عملية مزدوجة: من جهة، الانتقال إلى النظام الجمهوري الديمقراطي داخل كل دولة؛ ومن جهة أخرى، تقاطع مصالح الشعوب أجمع في شكل هيئة دولية عامة ذات قوانين ومعايير واضحة ومتفق عليها للبتِّ في الخلافات. فكما تدفع السلوكيات العدوانية والتقاليد الحربية الأُممَ إلى تكريس الاستبداد والملكية الوراثية، فإن الانتقال إلى التمثيل النيابي والشورى والحقوق الديمقراطية كفيلٌ بتغذية الشعور بضرورة تحقيق السلام والاستقرار، وهي أمور تبقى في مصلحة الجميع. فالشعوب الحربية تُعلي من شأن اتخاذ القرارات بسرعة وسِريَّة، والعمل المنظَّم على تحقيق تلك القرارات، ودرأ المعارضات على أيٍّ من القرارات قيد التنفيذ(٦١)، وهي معايير لا بدَّ أن تفضي إلى توجيه المجتمع نحو الإعلاء من شأن الحكم الفردي والاستبداد وتكميم الأفواه وتلاشي الحريات الفردية. وبالعكس، يقرُّ الراديكاليون بأن الشعوب التي وقعت ضحية للحرب والاستبداد لا بدَّ أن تطمح إلى عكس ذلك.

فالسلام من الضرورة بمكانٍ لسعادة الجنس البشري -كما يكتب سيريسييه في عام ١٧٨٣م- حتى ظهرت الحاجة إلى تشكيل مؤسسة لم تعهدها الأرض من قبل، تحظى بالسلطة والاحترام المطلوبَيْن لإلزام الدول كافَّة بالقبول بقراراتها والاتفاق على الآليات المطلوبة لترشيح وانتخاب "مجلس شيوخ" دولي مخوَّل بالبتِّ في الخلافات الناشبة بين الدول بعد تدارس وتمحيص كافة الادعاءات والأقوال المتبادلة والحقوق قيد التداول، وتكون نتائج الاستقصاء والقرارات الصادرة عن المجلس مُلزِمةً لجميع الشعوب. ومثل هذا المجلس يجب أن

(60) d'Holbach, *Politique naturelle*, 411–12.

(61) Ibid., 94.

يكون مكوَّنًا من نخبة من الرجال المعروفين بالفضيلة إلى درجة أن "لا وطن لهم سوى الكون بأَسْرِه، ولا أولياء لهم غير العدالة والحقيقة". ويستبق سيريسييه فكرة الأمم المتحدة التي عرفها القرن العشرون بدقَّة بالغة، حيث يقرِّر أن المجلس الدولي يجب أن يقيم دورات انعقاده سنويًا، بحيث يعيِّن رئيسًا جديدًا كلَّ عام عن طريق الاقتراع بين الأعضاء(٦٢).

كان تأسيس مجلس دولي لتنظيم العلاقات الدولية بين الديمقراطيات الجمهورية المنتشرة في العالم السبيلَ المنطقيَّ الوحيد لتحقيق "السلام الدائم"، وفقًا للراديكاليين. لكن المجتمعات البشرية لا يمكن أن تدشن الجمهوريات الديمقراطية القائمة على مبدأ التمثيل المتساوي والانتخابات إلَّا عن طريق "ثورة شاملة" تهيئ الدرب أولًا، وكان هذا هو الموقف الذي اعتمده التيار الراديكالي في نقضٍ واضحٍ لما جاء به فولتير وكانط. فالملكية والأرستقراطية والسلطة الدينية مثَّلت المصالحَ الخاصة التي تقف في درب السلام الدائم عن طريق تحشيد الجيوش ورفع الضرائب وشن الحروب على الدوام. يقول توماس بين معلقًا: "إن العقل -كما الزمن- يشقُّ طريقه لا محالة، ولا بدَّ للتعصُّب أن ينهزم أمام المصلحة العامة. فإذا كان مقدرًا للبشر الاستمتاع بالسلام الكوني والتحضُّر والتجارة، فإن ذلك ليس له أن يتحقَّق إلَّا عن طريق ثورة في نظام الحكم"(٦٣). وإن أشار هذا البرنامج إلى شيء، فإنه يشير إلى الهوَّة الواسعة التي فصلت بين التنوير المعتدل والتنوير الجذري. فالجدل الدائر في القرن الثامن عشر حول "السلام الدائم" لم يكن في جوهره جدلًا حول الحرب والجيوش دائمة التأهب والتحشيد العسكري وتأسيس كيان شبيه بالأمم المتحدة إطلاقًا، بل كان جزءًا لا يتجزَّأ من معركة كبرى احتدمت بين الفكر الجذري والمعتدل، أي بين منظورٍ ينطلق من الاعتقاد برعاية إلهية على مرِّ الأجيال لنظام المجتمع، ومنظورٍ يطبِّق وحدة الجوهر السبينوزية على فكرة الديمقراطية التمثيلية والمساواة.

---

(62) Cerisier, *Le politique Hollandois* (1783), 5:56–58.

(63) Paine, *Rights of Man*, 161.

الفصل الخامس
الصدام الفلسفي الأخلاقي

على الرغم من التنوُّع الباهر في الأديان حول العالم، فإن ديدرو يقرُّ بأن الشعوب كافَّة تكاد لا يختلف بعضها عن بعض في شعورها بضرورة اعتماد العدالة والإنصاف كمبدأ لسلوك الفرد، فإن جميع الأُمم قد أعلت من شأن الفضائل من قبيل الإحسان والصداقة والولاء والصدق والعرفان. ومن هذا المنطلق، فإنه لا يجدر بنا البحث عن مصدرٍ خاصٍّ لهذه المعتقدات العامة والراسخة في حدث معيَّن أو وحيٍ من السماء[1]. فالأخلاق الحقَّة -كما يحتجُّ ديدرو- تنطوي في جوهرها على إجلال القوانين العادلة والمؤسسات النافعة والخضوع لأمرها، بحيث تتَّسم المجتمعات بالأخلاقيات الحسنة أو القبيحة على أساس اعتمادها على القوانين الصالحة أو الطالحة، والأمر نفسه ينطبق على سعادة الشعوب أو تعاستها[2]. فبالنسبة إلى تقاليد التنوير الجذري، كما تكرَّست عبر سبينوزا وبايل وفونتنيل ومزلبير ودو مارسيه وديدرو وهلفيتيوس وهولباخ، ناهيك عن مجامع الكتَّاب والمفكرين في بلدان غير فرنسا وهولندا، فإن الأخلاق عبارة عن منظومة كونيَّة محض عَلمانية أو دنيوية، تقوم على تصوُّر للعدالة يتشكَّل في وضعه الأمثل بمعزِلٍ عن تعاليم أي ديانة بعينها، وهو المنظور الذي زعم روسو في أواخر حياته أنه شارك صديقه السابق ديدرو في الاعتقاد به خلال الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن الثامن عشر، إلَّا أنه نبذه أشدَّ النبذ خلال فترة كتابته "**رسالة إلى دالمبير**" في عام ١٧٥٨م فما بعد[3].

يقترح ديدرو أن الاختلاف في تعاليم القادة الدينيين ناجِمٌ عن "تحوُّلهم إلى أصحاب الأمر في تنظيم تصرفات بني البشر كافَّة عن طريق منظوماتهم الدينية،

---

(1) Diderot, *Fragments échappés*, 444; Denis Diderot, *Political Writings*, trans. and ed. J. H. Mason and Robert Wokler (Cambridge, 1992), 210–11.

(2) P. Jimack, “Obéissance a la loi et révolution dans les derniéres oeuvres de Diderot,” in P. France and A. Strugnell, eds., *Diderot. Les derniéres années, 1770–1784* (Edinburgh, 1985), 153–68; here 153–54.

(3) Jean-Jacques Rousseau, *Lettre a M. d’Alembert sur son article* “Genéve” (1758), ed. M. Launay (Paris, 1967), 190n.

والتدخل في ممتلكات الأفراد ورغباتهم، فإنهم يعتنقون الحكم التعسُّفي على الأرض باسم السماء"[٤]. وفيما يخص المعسكر الديني، فإن الفِرق الوحيدة التي كان بمقدورها الوقوف في صفّ هذا التصور الأخلاقي لم تعدُ التوحيديين والمعجبين بالمذهب السوسيني، من أمثال ريتشارد برايس وجوزيف بريستلي، وهي شخصيات تُحسَب عمليًا على الفكر المادي، حظيت بتأثير مشهود في هولندا وأمريكا كما في بريطانيا. فقد أصرَّ هؤلاء على فصل اللاهوت الكنسي عن الأخلاق والسياسات الاجتماعية، وفصل السلطة الدينية عن القوى المدنية، تاركين مطلق الحرية للتساؤل البشري. فالمجتمع -كما يقول برايس موبِّخًا- لا بدَّ أن يضمن "أن تكون ساحة النقاش مفتوحةً للجميع، عن طريق حمايتها من تدخلات القوى المدنية [...] وفصل الدين عن السياسات المدنية، وتحرير العقل البشري من رِبقة السلطة الدينية ومؤسساتها"[٥].

ولا شكَّ أن التوحيديين وأولياءهم قد اعتقدوا بالآخرة بشكلٍ من الأشكال، على عكس الفلاسفة الراديكاليين وأتباع توماس بين وجيرمي بنثام. ولكن الحيثيَّة الأهمَّ فيما يخص تكوين وعيٍ ثوريّ راديكاليّ جديد في النظرية الأخلاقية والاجتماعية كما في السياسة، هي أن كلًّا من التوحيديين والماديين اللادينيين أقاموا الاعتبار الأكبر لكونية واستقلالية وتفوُّق النظام الأخلاقي القائم على العقل، والتصور العلماني عمومًا لـ"الصالح المشترك"، في مواجهة أمامية مع التعاليم الكنسيَّة وتقاليدها ومعتقداتها. ويتضح ذلك من اعتقاد بريستلي بضرورة "أن يصبح الصالح العام هو المعيار للحق والباطل، وكل ما يتصل بالمجتمع ونظام الحكم، فذلك أكثر السُّبل طبيعيةً وإقناعًا للعقل، كما أنه أسهلُ الحلول تطبيقًا. فمن الصعوبة بمكان التعرف إلى ما أمر به الله أو ما أقرَّته الأزمنة السالفة، أما التنظيمات المطلوبة لتعزيز الصالح العام فإن معرفتها عمومًا أسهلُ بكثير، وإن كانت تنطوي على صعوبات في بعض الأحيان"[٦].

---

(4) Diderot, *Political Writings*, 210–11.

(5) Richard Price, "The Evidence for a Future Period of Improvement in the State of Mankind," in Price, *Political Writings*, ed. D. O. Thomas (Cambridge, 1991), 165.

(6) Priestley, *Letters*, 23.

كان كلٌّ من برايس وبريستلي مؤمنَيْن بالقيم الكونية، حيث يصف بريستلي الجنَّة التي يرتجيها على أنها تتمثَّل في "قيام حكومة بالغة التنظيم والإتقان، تحتضن المؤمنين والأخيار كافَّة من أتباع جميع الديانات"(٧). فما يؤمن به المرء وما لا يؤمن به لا يمكن أن يشكِّل قاعدة لحرمانه من المنافع الاجتماعية، إذ هذه المعتقدات لا يمكنها التأثير في مقومات الأخلاق الكونية. وقد كانت هذه الأخلاق الكونية سِمةً أساسيةً مشتركةً بين المفكرين الراديكاليين في بريطانيا وأمريكا وفرنسا؛ إذ شكَّلت أساس معارضتهم المطلقة للسلطة الإكليروسية فيما يخص الاجتماع والسياسة، ولأشكال التدخل اللاهوتي كافَّة في شؤون التشريع والسياسة.

وقد عكست فلسفة ديدرو وهولباخ الأخلاقية واختصرت ما تقدَّم عليها من أدبيات فلسفية في التنوير المبكِّر، تلك التي صاغها أمثال فونتنيل وبولانفييه ودو مارسيه ومزلبير وفريريه ودارجان وبولانجيه، ومن قبلهم بايل وسبينوزا. وقد شدَّد بايل وسبينوزا بخاصَّة على أهمية الفصل المطلق للأخلاق عن اللاهوت، ما أصبح فيما بعد حجر زاوية لفصائل التنوير الجذري كافَّة وبنفس أهمية تأكيدهم (على النقيض من هيوم) على ضرورة قيام المؤسسات والسياسات والتشريعات على أساس العقل المحض وحده. وبالعكس، فقد تبرأ روسو -بعد انفصاله عن الموسوعيين في عام ١٧٥٧-١٧٥٨م- من أفكاره الراديكالية السابقة (اللهمَّ إلَّا فيما يتعلَّق ببعض الجوانب السياسية)، وتحوَّل إلى أحد مناهضي المشروع الراديكالي، وخاصةً فيما يتعلَّق بالنظرية الأخلاقية. فقد شدَّد روسو -دون إنكار فضل ديدرو وهولباخ في تطوير حُججه- على أن الأخلاق لا يمكن أن ترتكز على العقل، كما يزعمان، أو أن تقوم لها قائمة بمعزِلٍ عن الدين؛ ولذا فإن "صوت الطبيعة" كما يتجلَّى في العاطفة البشرية -لا العقل- هو النبراس في القضايا الأخلاقية. وقد دعا هذا الموقف روسو إلى إنكار النظرية الأخلاقية التي جاء بها الموسوعيون بوصفها نظرية ميكانيكية تتصف بقسوة القلب والعدوانية، بينما يصف رؤيته الأخلاقية البديلة بكونها قائمة جوهريًّا على المشاعر وتطلُّعات القلب والتقاليد المتوارثة (رغم أنها تصنف النساء -مثلًا- ككائنات "ضعيفة وسلبية"

(7) Price, "The Evidence," 175.

جوهريًّا، الأمر الذي أوقعه ضحية للتوبيخ الشديد من قِبَل ماري وولستونكرافت)[8][9].

يرى روسو -أسوةً بهيوم- أن القيم الأخلاقية الحقيقية نتاج رئيس للتقاليد والأعراف السارية في المجتمع، أي الشعور العام في أوساط الناس حول موطن السلطة الأخلاقية والدينية، لا التدبُّر الفلسفي[10]. كما اصطدمت الأفكار الراديكالية مع الفكر الأخلاقي الربوبي المعتدل (ويُحسَب روسو على هذا الفريق في هذا الجانب) حول النماذج التاريخية: هل يعبِّر المنظور الحربي الذي اصطبغ به الرومان -مثلًا- عن ثقافة أخلاقية؟ أي هل كان "الفلاسفة الحديثون" على حقٍّ عندما وصفوه بالمنظور الهمجي المنبوذ، أم هل شهد العالم انحدارًا عامًّا في الفضائل منذ انتهاء الأزمنة القديمة، كما اعتقد روسو، وخاصةً بعد انهيار الثقافة الجمهورية في كلٍّ من إسبرطة والجمهورية الرومانية الأولى؟ فقد احتجَّ روسو بأن السمات الأبشع للمجتمع المعاصر باتت تشكِّل "باعثًا على مناقضة الطبيعة"، فهي تشكِّل هجومًا على العواطف الأكثر سموًّا، وتنطوي على عملية مدمِّرة من التلطيف والتأنيث، ما يفضي إلى إضرار وخيم بالنزاهة البدنية للرجال، ناهيك عن تأثيرها السلبي في عقولهم وأخلاقهم، وفي الوقت نفسِه فإنها تحطُّ من الاحتشام والحياء الطبيعي اللذين تتَّسم بهما النساء، على حدِّ تعبيره[11].

لقد عكس الخلاف بين روسو و"الفلاسفة الحديثين" عمقَ الصدام حول المبادئ الأخلاقية وعلاقة الأخلاق بالعقل، وقد كان لهذا الصدم أثر بالغ في تأجيج العداوات الشخصية بين أصدقاء الأمس، كما يشير روسو في عمله الأخير: "**هواجس المتجول المختلي بذاته**" (*Les Reveries du promeneur solitaire*) (١٧٧٧م)، حيث يقوم روسو بنعت ديدرو وهولباخ وأنصارهم بـ"المبشِّرين

---

(8) Wollstonecraft, *Political Writings*, 157–63.

(9) Rousseau, *Reveries du promeneur*, 33–35, 38–40.

(10) Rousseau, *Lettre a M. d'Alembert*, 168–69, 190, 199; D. F. Norton, "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality," in D. F. Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, 1993), 148–81.

(11) Rousseau, *Lettre a M. d'Alembert*, 196–200.

الإلحاديين" و"الدوغمائيين المتبجِّحين" المتعصِّبين لرأيهم إلى درجة رفض الاستماع إلى أيِّ رأي مخالف[١٢]. ثم يعترف روسو بأنه لم يكن متمكنًا من إيجاد أيِّ حجة عقلانية بإمكانها الوقوف أمام معتقداتهم، سواء عندما كان من مناصريهم -أي قبل عام ١٧٥٧م- أو بعد تركه المجموعة. بل إنه يشدِّد على أن الوجدان والشعور القابع في القلب هو ما سمح له بتبيان خطئهم، لا التدبُّر العقلي، ولا غرو فروسو في كتاباته المتأخرة كان يبجِّل نبذه لـ"العقل الخالص"، وبينما اعتاد الفلاسفة الراديكاليون الاعتزاز بتبحُّرهم في العلوم وتاريخ الحضارات، فإن روسو كان يباهي بمناهضته للاحتجاج العقلي ويفاخر بأنه يكاد لا يقرأ من الكتب شيئًا[١٣].

في المقابل، نجد أن الكتَّاب المسيحيين والربوبيين المنتمين إلى التيار السائد لم يعتقدوا بإفراط الفلاسفة في اعتمادهم على التماسك المنطقي لحججهم، بل على العكس اتهموهم بعدم إعمال العقل بما فيه الكفاية للاستدلال على تلك الحجج. فقد اعتبر هذا الفصيل من التيار السائد أن اللادينية الفلسفية التي جاء بها ديدرو وهولباخ إنما تحوَّلت إلى قوة مؤثرة في المجتمع لا بفضل الحجج العقلية الدامغة، بل لأنها أصبحت مطيَّةً لتشجيع الانحلال الأخلاقي وإطلاق العنان للعاطفة الملتهبة؛ إذ لا يوجد كتاب أفضل -في رأيهم- من "**نظام الطبيعة**" لهولباخ لتبرير الخلاعة والإجرام (عن طريق ترويج الإلحاد)، وهو كتاب كثُر تداوله في أنحاء أوروبا كافَّة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الثامن عشر، وقد ظهر هذا الكتاب في إنجلترا أيضًا في عام ١٧٨٣م في نسخة سِريَّة باللغة الألمانية تحت عنوان *System der Natur* (**نظام الطبيعة**)[١٤]. وقد تعرَّض هذا الكتاب لشتَّى أشكال التقبيح والتشنيع في كل مكان، بالنظر إلى تداعياته المدمرة على التفكير الفلسفي والأخلاق. لكن الكتاب لم يُحرَم من المدافعين، من أمثال فايسهاوبت المذكور سابقًا، وكريستيان لودفيغ بالزو (Christian Ludwig Paalzow) (١٧٥٣-١٨٢٤م)، القاضي القادم من مدينة هاله والمناصر لليسنغ في معركته

---

(12) Rousseau, *Reveries du promeneur*, 31.

(13) Ibid., 41, 88, 95, 98.

(14) Georg Jonathan Holland, *Réflexions philosophiques sur le* Systéme de la nature (1772). 2 vols. (Paris, 1773), 2:239–40.

ضد اللاهوتيين اللوثريين خلال السبعينيات، الذي قام بنقل الكتاب إلى الألمانية. فقد احتجَّ هؤلاء المدافعون بأن "**نظام الطبيعة**" إنما يتَّقد بمناصرة القيم الأخلاقية الكونية الخالصة، فهو يعتمد على نظرية أخلاقية لا يمكن للمسيحيين التغاضي عنها بكل بساطة، وهي أخلاق حديثة العهد تقوم على الحميَّة تجاه ما يدعوه بالزو بـ"die Rechte der Menschheit" أو "حقوق الإنسانية"[١٥].

من اللافت أن بالزو يشير في تقديمه لترجمة "**نظام الطبيعة**" إلى بريستلي بوصفه مثالًا لمفكرٍ مسيحيٍّ من الطراز الأول يعترف بأن هذا الكتاب يقوم بإحكام مدهشٍ على مبدأ أخلاقيٍّ أصيل؛ ولذا فلا يمكن اعتباره بالعمل "الإلحادي"[١٦]. ولطالما مثَّل بريستلي تحديًا بارزًا للتيارات "المعتدلة" والتقليدية، حيث لم يشكّ أحد في مصداقية حماسته الدينية، إلا أنه تمادى في الالتزام بـ"الدفاع عن المسيحية" وتحريرها من "المفاسد التي تحول دون وصولها إلى الأشخاص من ذوي النزعة الفلسفية والفكرية الذين يملكون تأثيرًا عظيمًا في أوساط الغَفَلة والرعاع"، حتى بات من الصعب على العديد من اللاهوتيين البروتستانت والكاثوليك التفريق بين آرائه والآراء "الإلحادية"[١٧]. أعلن بريستلي انتسابه إلى الطائفة السوسينية منذ عام ١٧٦٨م، لكن مقاربته العلمية للمسيحية حدت به في وقت لاحق (تحت تأثير هولباخ، كما يعترف) إلى اعتناق مبادئ وحدة الجوهر المادية المنهجية، ومن ثَمَّ إنكار تشكيل الروح لجوهر مفارق، ونفي خلود النفس، كما قال -أسوةً بالسبينوزيين- بأن النفس والجسد وجهان لجوهر واحد، وأن العقل والإدراك والتفكير نتاج للنظام المادي[١٨].

اعتنق بريستلي هذه الآراء منذ عام ١٧٧٤م فصاعدًا، إلا أننا نجده مشككًا في أهمية الإيمان بشدَّة حتى في تلك السنوات التي وقف فيها مدافعًا عنيدًا عن

---

(15) [Paul Thiry, baron d'Holbach], *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt* (Frankfurt and Leipzig, 1783), translator's preface, vii–viii.

(16) Ibid., vi.

(17) E. N. Hiebert, "The Integration of Revealed Religion and Scientific Materialism in the Thought of Joseph Priestley," in L. Kieft and B. R. Willeford, eds., *Joseph Priestley. Scientist, Theologian and Metaphysician* (London, 1980), 34.

(18) Ibid., 37.

المعتقدات السوسينية، أي خلال عمله قسًّا في كنيسة ميل هيل (Mill Hill Chapel) في الأعوام ١٧٦٧-١٧٧٣م[١٩]. بل إننا نجده في تلك الفترة مناهضًا لا لـ"الإيمان والتعصُّب" الأعمى فحسب، بل ضد "العجائب" الدينية كافَّة، مؤكدًا المرة تلو الأخرى على أصالة العقل وكونيته، وعلى حاجة البشر من محبي الفضيلة إلى تأسيس فهمهم للعالم على قاعدة من الفلسفة وتحكيم العقل، حتى بات من الصعب أن يميز المرء موطن اللاهوت والتقاليد -إن وُجِدَ- في خطاباته العلنيَّة.

وبطبيعة الحال، تبرأ المسيحيون المحسوبون على الاتجاه السائد من إكبار بريستلي لـ"العقل"، لكن ذلك لم يغيِّر من رأيه في بطلان لجوء معظم المؤمنين من بروتستانت وكاثوليك إلى ما يسمونه بـ"الإيمان"، فذلك بالنسبة إليه لا يمثِّل خيارًا عمليًّا ولا يقوم على حجَّة مُقنِعة، فعندما "يصل المسيحيون إلى هذه الدرجة من الانحطاط والفساد، فإنهم يتنازلون عن منفعتهم وأهميتهم في المجتمع، ويصبح من الصعوبة بمكان إنقاذهم مما هم فيه". ولمَّا كان معظم المسيحيين يعانون هذه الآفة، وكان "الهلاك المحدق بهؤلاء المرتدين" -كما كان بريستلي يسمي المسيحيين النابذين للعقل من أصحاب الإيمان الأعمى- أسوأ مما ينتظر مَنْ هم خارج الملَّة، فإن بريستلي ظهر لخصومه وكأنه ينقض نقضًا كاملًا كلَّ ما يتعلَّق بالعقيدة وضرورة الامتثال للسلطات الدينية وعبادة المسيح، ويستبدل بالمفهوم المتعارف عليه للمسيحية مفهومًا آخر، يقول بأن الفضيلة هي "الأمر الضروري الأوحد" لنيل الرضا من الله وتحقيق سعادة الإنسان الكبرى[٢٠]. انتقل بريستلي بعد ذلك -تحت تأثير "**نظام الطبيعة**" لهولباخ- إلى الاعتقاد ببطلان التمييز الضارب في القِدم بين الجسد والروح من ناحية فلسفية، وعلى ذلك فإن من مصلحة المسيحيين نَبْذ هذا الاعتقاد، وكان ذلك بمثابة الإنجاز في تقريب الفجوة بين الشكوكيين العقلانيين الإنجليز والفلاسفة الراديكاليين[٢١].

---

(19) Ibid., 33; Joseph Priestley, *Autobiography*, ed. J. Lindsay (Bath, 1970), 111.

(20) Ibid., 18–19, and ms Harris Manchester College, Oxford ms Joseph Priestley i, sermon, Leeds, Nov. 1771, 64–66v.

(21) A. Page, "The Enlightenment and a 'Second Reformation': the Religion and Philosophy of John Jebb (1736–1786)," *Enlightenment and Dissent* 17 (1998): 70, 77; M. Sonenscher, *Sans-Culottes* (Princeton, 2008), 381–82.

أصبح بريستلي خصمًا بارزًا للمذاهب الدينية كافَّة القائمة على أصالة الإيمان عبر مقولاته من قبيل أنه عندما يقوم المسيحيون بالاعتماد على الإيمان وحده وتجاهل المبادئ العقلية التي لا بدَّ أن يقوم عليها أيُّ معتقد صادق، فإنهم في تلك الحالة يستحقون الاستصغار، حيث لا يمكن لهم نفع المجتمع أسوةً بأولئك الذين لا يرتبطون بصلة إلى أيِّ مبدأ ديني(٢٢). وقد صرح بريستلي وبرايس -أسوةً بديدرو وهولباخ- بأن المؤسسة المسيحية كما يكشف عنها التاريخ لم تعامل "حبَّ الجار" كأكثر من تمثيلية؛ إذ لطالما كانت تلك المؤسسة حليفًا للاستبداد واللامساواة، ومن ثَمَّ فإنها قد تحوَّلت عبر قرون من الزمان إلى أداة للفساد الأخلاقي الذي يقوم الاستبداد بنشره حيثما حلَّ، حسب منظور الفلسفة الراديكالية(٢٣). وفي حين لم يعتقد معظم التوحيديين الإنجليز بمثل هذا المواقف المتطرفة فلسفيًا وأخلاقيًا وسياسيًا، فإن بريستلي قد ظلَّ حليفًا مقربًا من برايس، وقد شاركه عدد من المناصرين في بناء الجناح التوحيدي داخل التيار الراديكالي الإنجليزي، نذكر من ضمنهم بروفيسور كامبردج المنبوذ جون جب، الذي عانى اتهامه بالمادية ودعم الإصلاح الجذري والديمقراطية(٢٤). وقد كان تأثير بريستلي في إنجلترا وهولندا مهيبًا لفترة من الزمن، وخاصةً في الثمانينيات، ثم اتسعت دائرة تأثيره لتشمل أمريكا، حيث أخذت تعاليمه بالتكرُّس في جامعة هارفارد.

رفض بريستلي وجب اتهام "الفلاسفة الحديثين" بالانحلال الأخلاقي، على عكس معظم رجال الكنيسة. وقد ردَّ ديدرو على مثل هذه التهمة في تعليقه على فلسفة الهولندي فرانز همسترهويس (Frans Hemsterhuis) (١٧٢١-١٧٩٠م)، الذي ظهر بعد قرابة عامين من صدور "**نظام الطبيعة**" لهولباخ. في هذا التعليق، يقوم ديدرو بالتأكيد على وحدة الجوهر السبينوزية التي تقوم عليها منظومته الفكرية عمومًا، قبل أن يتساءل عن ماهية الأضرار الأخلاقية التي تنطوي عليها دعوته للحرية الفردية المنبثقة عن حرية الصحافة، والتي تنتصر لها كتابات الماديين أيضًا.

(22) Harris Manchester College, Oxford ms Joseph Priestley i/ii, sermon, Leeds, 7 Jan. 1771, 13–14, 17–18.

(23) Ibid., 47, 50, 222–23.

(24) Page, "Enlightenment and a 'Second Reformation,' " 70–72, 81.

كما يلاحظ أن البشر في تلك الأيام لم يكونوا أكثر شرًّا مما كانوا عليه قبل ثلاثين عامًا، أي قبل صدور **الموسوعة** وباكورة الأعمال الراديكالية. فتغيُّر الخارطة الأخلاقية للأُمم بدا له كأمر ناجم عن اعتبارات أخرى لا ترتبط بالسجالات الميتافيزيقية؛ إذ إننا لا نكاد نعثر على مفكر مادي واحد ذي شأن يشجِّع على تقويض قواعد الأخلاق الحقَّة أو السخرية من مفاهيم كـ"الفضيلة" و"الرذيلة". وإن كان المقصود أولئك المفكرين من أمثال لامتري (La Mettrie)، الذين تحوَّلوا بالفعل إلى مدافعين عن الرذائل، فإنه قد نُبذ نبذًا تامًّا من قِبَل جميع القرَّاء بوصفه دجالًا مدلسًا. ثم يقتبس ديدرو من "**نظام الطبيعة**" -وهو كتاب ساعد ديدرو في ولادته- أن "الماديين يرفضون فكرة الإله، ويقومون بتأسيس تصوراتهم عن العدالة بناءً على العلاقات الأبديَّة التي تربط بني البشر بعضهم ببعض"(٢٥). أما إذا حاول البعض تبرير الانحلال الأخلاقي باستخدام فهمهم القاصر للمبادئ الفلسفية، فإنهم حتمًا سوف يكونون بالدرجة نفسِها من الانحطاط في غياب التبرير الفلسفي، وَفْقَ تعبيره.

يلاحظ هولباخ أن الشرخ الأكبر الذي ينقسم حوله مفكرو العصر يتمثَّل في أغلبيَّة تعتقد بتمايز النفس عن الجسد جوهريًا (ومن ثَمَّ فإن القوانين الحاكمة للعقل والتصرف الأخلاقي غير تلك الحاكمة للأجسام المادية)، وأقليَّة تحتجُّ بأن الجسد والعقل وحدةٌ واحدةٌ (أي "السبينوزيون" (*Spinosistes*) وأتباع بريستلي من التوحيديين)(٢٦). لكن رجالًا في فرنسا محسوبين على المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية ما فتئوا يتهمون الماديين بالفصل بين اللاهوت والأخلاق، وإدانة الدين الذي يعتنقه عموم الشعب بتهمة الوثنيَّة والتطرف، بل إنهم يجرؤون على وصف المسيحية بـ"عدو المجتمع"(٢٧). ويردُّ ديدرو -بمعيَّة هولباخ وهلفيتيوس

(25) Denis Diderot, *Commentaire sur Hemsterhuis*, ed. G. May, in F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme*, 44–51 (New Haven, 1964), 45.

(26) d'Holbach, *Systéme de la nature*, 1:1–2, 16–17.

(27) Michel-Ange Marin, *Le Baron Van-Hesden, ou la république des Incrédules*. 5 vols. (Toulouse, 1762), 1:250, and 2:11–13; Richard, *Défense de la religion*, 47–48, 50–51, 52–54; Holland, *Réflexions philosophiques*, 1:184.

وأنصارهم- بأن البشرية جمعاء تشترك في المبادئ الأخلاقية نفسِها، بغض النظر عن لون بشرتهم. أما سعادة الإنسانية ككُلّ، فتعتمد على "تقدُّم العقل"، ومثل هذه الأخلاق العقلانية لا تمتُّ بصلة لـ"الفرائض المنافية للفطرة" -كما يصفها هولباخ- أي تلك النابعة من التزام متوهَّم بين الإنسان "ومخلوقات أخرى لا يمكن له حتى تصورها"(٢٨).

أما الديانات التنزيليَّة، فقد أصرَّ الفلاسفة الراديكاليون على كونها تثير روح الفرقة لا الوئام في المجتمع، وتقوِّض الأخلاق الحقَّة عن طريق دعوتها للإيمان الأعمى والجهل ومناصبة العلوم العداء (وهي تهمة أُلصقت بروسو أيضًا). وبالمثل، فإن الأوامر الإلهية التي تزعم المسيحية الإتيان بها، من قبيل التبتُّل والتقشُّف والخنوع، لا تُسهم في مساعدة بني البشر ونشر روح التقوى فيما بينهم، بل على العكس، فإنها لا تُسهم إلَّا في إلحاق الضرر بالمجتمع، وفي حال جرى اعتمادها بصرامة فإنها سوف تستدعي حتمًا انهيار أُمم بكاملها. وأخيرًا، فإن الديانات التنزيلية لا بدَّ أن تخلق هوَّة خطيرة بين الحكومة ومصدر الوازع الأخلاقي، حيث يصبح من الصعوبة بمكان "توجيه" نوازع المواطنين نحو الصالح العام، وهو الغاية الكبرى للحكم السليم والأخلاق الحقَّة، حسب هولباخ(٢٩).

يلاحظ الأب كاموسيه (Abbé Camuset) أن "المدافعين عن المادية" دائمًا ما يتصورون العدالة وكأنها "قوة مناهضة" للمبادئ المسيحية الداعية للتعاطف والعفو، وبالفعل فإن هذه المعايير الأخلاقية المتباينة قد اصطدمت حول عدد من القضايا، وليس فقط فيما يتعلَّق بالجنس. فعلى سبيل المثال، كان الرادع اللاهوتي هو السبيل الأكثر فعاليةً لثني المُقدِمين على الانتحار من الواقعين تحت نِير البؤس أو أولئك المعانين من الآلام الشديدة عن فعلهم. أما العقلانية النفعية التي تبنَّاها ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ، فنجدها على العكس تبرِّر بصراحة فعلَ الانتحار في حال تجاوز الأذى المتحصل أيَّ إمكانية للتعافي أو القدرة على تحصيل المُتع والملذات مستقبلًا (وهو ما سبق أن احتجَّ به التنويري

(28) Condorcet, *Esquisse*, 136, 157; D'Holbach, *Système social*, 78, 232.

(29) d'Holbach, *Politique naturelle*, 81.

الراديكالي الإيطالي راديكاتي (Radicati) في نصٍّ مطولٍ مشهور). لذا استحقَّ الفلاسفة الراديكاليون تهمة تأجيجهم للسلوك الانتحاري في أوساط التعساء والفقراء والمرضى والمخذولين، ما دعا مناهضي الفلسفة (*anti-philosophes*) إلى نعت الفلسفة الجديدة بـ"أُم اليأس"، كون "اليأس أبا الانتحار"، على حدِّ تعبير كاموسيه[٣٠].

بالنسبة إلى "الفلسفة الحديثة"، فإن المشاعر الإنسانية -بما فيها الرغبات الجنسية- لا يمكن أن تكون أثيمةً في حدِّ ذاتها أو أن تُنبذ بوصفها مرذولة أو جديرة باللَّوْم أو تستدعي التوبة، فالسعي وراء الملذات باطل أخلاقيًّا فقط في حال الإضرار بالنفس أو الغير. ويترتب على ذلك أن الملذات كافَّة التي لا تضرُّ بالغير بدنيًّا أو معنويًّا تُعَدُّ محايدة أخلاقيًّا ومباحة، بما في ذلك السِّفاح والمثلية الجنسية والاستمناء والزنا والتمتُّع بالهواجس واللوحات الخليعة. وقد حارب الأب ريشار والأب نيكولا-سيلفستر برجييه (Abbé Nicola-Sylvestre Bergier) (١٧١٨-١٧٩٠م) مثل هذه الادعاءات بالتأكيد على الانحطاط الأخلاقي الذي لا مراء فيه في تلك الأُمم التي لا تعترف بالحرمان الجنسي والفضائل الكابحة لجيشان العاطفة. فعلى سبيل المثال -يواصل برجييه- نجد أن شيئًا من الحياء والأدب والحشمة لم يتبقَّ في إسبرطة، بحيث اشتهرت تلك الأُمَّة بانحلالها الأخلاقي بين الإغريق حتى بات يُضرب بها المثل، أما الأثينيون فإن شبابهم -وكأنه لم يكفهم العيش وسط المحظيات والراقصات- كانوا في صدارة المستسلمين للعواطف المثلية "التي تبغضها الطبيعة"[٣١].

من هذا المنطلق، احتجَّ مناهضو الفلسفة -بمعيَّة روسو- بأن الأفكار الراديكالية تدمِّر الأعراف كافَّة الداعية إلى التقشُّف والتبتُّل وكبح النزوات، فقد بدا أن "الفلسفة الحديثة" تسعى إلى الانقلاب على تقديس العذرية والعِفَّة الأنثوية والصرامة الرهبانية وتقف في وجه مكافحة المثلية[٣٢]. من هنا يشدِّد روسو على أن الأخلاق

(30) Abbé Joseph Nicolas Camuset, *Principes contre l'ıncrédulite' a l'occasion du* Systéme de la nature (Paris, 1771), 99, 104–5.

(31) Bergier, *Apologie*, 2:7–9.

(32) Diderot, *Political Writings*, 211.

لا يمكـن أن تقـوم لهـا قائمـة إلَّا حيـن يُفصَـل بين الجنسَـيْن في معظم المناسـبات والتجمُّعات، وحين يُحجَر على النسـاء في المنازل بصرامة، فقد رأى روسـو أن ما من أمرٍ أدعى للانحطاط أكثر من مجتمعٍ غنيٍّ باحتمالات الاتصال الجنسي خارج إطـار الـزواج[٣٣]. فـلا غـرو -إذن- أن مناهضي الفلسـفة كانوا يخشـون من انهيار النظام الأخلاقي الضارب في القِدم في أيِّ لحظة، أو أن نجد الأب ريشـارد ينشـد: "وداعًـا لضبـط النفس، وللانفـراد، وللعزلـة، ولكبـح الشـهوات، والتوبـة، وتبتُّـل الرهبان. وداعًا للعذرية!"[٣٤].

يتَّهـم الأب ميشـيل-آنج ماريـن (Abbé Michel-Ange Marin) (١٦٩٧-١٧٦٧م) ديـدرو بالاغتبـاط جرَّاء إطلاقه العنان لنزوات البشـر بينما يوبِّخ الكنيسـة لإدانتها اتِّباع الهوى[٣٥]، وهي التهمة التي دائمًا ما وُجِّهت إلى هلفيتيوس وهولباخ وكوندورسـيه وميرابـو وبريسـو، أي أولئـك المفكريـن الذيـن أسَّسـوا فلسـفتهم الأخلاقية النفعية وفقًا للمبدأ السبينوزي القائل بأن "جميع البشر يشتركون في إرادة السعادة"، وأنها تمثِّل "الدافع الأقوى" في نفوسهم، بحيث إن "كل إنسان سيبذل كلَّ ما في وسـعِه لتحقيقها"[٣٦]. فالنظرية القائلة بأن الإنسـان يتحصل على أفكاره عن طريق الحواس (التي تُعَدُّ العِلل المادية الفاعلة للأفكار وَفْقَ هذا التصور) تعني أن الحساسية الفيزيائية، ومن ثَمَّ المصلحة الشخصية، لا بدَّ أن تكون المصدر الحصريَّ للتصـرُّف والتعقُّل ومبـادئ العدالة والأخلاق. وقد أدَّت هـذه النظرية دورًا مركزيًّا فـي الحملة التي شـنَّها الماديـون لإعادة تعريف الفضيلة حصريًّـا وفقًا لمنفعة الفرد والمجتمـع، مـا دعا هولباخ إلى المجاهرة بأن الإنسـان سـوف يصبح فاضلًا عندما يجد أن الفضيلة "نافعة" له[٣٧].

(33) Rousseau, *Lettre a d'Alembert*, 203–8.

(34) Richard, *Défense de la religion*, 111.

(35) Marin, *Baron Van-Hesden*, 1:lxii–lxiv; Jean-Nicolas-Hubert Hayer, *La religion vengée ou réfutation des auteurs impies*. 21 vols. (Paris, 1757–1763), 6:310; Richard, *Défense de la religion*, 26–27, 85–88.

(36) d'Holbach, *Systéme social*, 26–27, 75; Helvétius, *De l'homme*, 2:579; Helvétius, *De l'Esprit*, 258.

(37) d'Holbach, *Essai*, 321; Richard, *Défense de la religion*, 92, 97–98.

على هـذا الزعم يردُّ الأب مارين -وهو رئيس الفرع الفرنسي لمجمع الرهبان المينيميين (Minim Friars) في مدينة أفينيون- بأن الفصل بين الأخلاق والدين لا يمكـن أن تقـوم لـه قائمة؛ ذلـك أن الدين وحده هو الذي بإمكانه تأسيس الأخلاق الحقَّـة[٣٨]، بـل إن الإيمـان والورع فقط يمكنهمـا تحقيق المجتمـع الفاضل. لكن ديدرو وهولباخ يعودان فيحتجَّان بأن تلك التعاليم القائلة بأن الدين وحده هو الذي بإمكانه كبح الاندفاعات البشرية ومكافحة الإجرام بمعناه الواسع لا تفتقد البرهان الكافي فحسب، بـل إن الغايـات الأخلاقيـة التي تحـضُّ عليها التقاليد المسيحية تؤدي إلى انحراف السلوك الأخلاقي وتشويهه، وعلى ذلك فإن المجتمع لا يمكنه أن يحـثَّ النـاس على السـلوك الفاضل عن طريـق المطابقة بيـن الفضيلة ومحاربة الميـول الطبيعية[٣٩]. يجب تدريب البشـر -إذن- على التصرف بوصفهم مواطنين مسؤولين، لا بوصفهم أتقياء يسعون إلى إنكار الذات، وإذا كان الواقع يشهد بعكس ذلـك لما تـواردت علينا أخبار جرائـم القتل والاغتصاب والنَّهْـب يوميًّا من مناطق أوروبـا الأكثر تدينًا، مثل إسـبانيا وإيطاليا. فليس الدين هـو ما يكبح اندفاع العاطفة البشـرية، بل العقل مدعّمًا بالتعليم، جنبًا إلى جنب الخوف من العقاب والتشـهير. تلك هي الطريقة الأمثل للبشر لدفع البشر على العيش بأمانة وإخلاص ونظام.

إلَّا أن مناهضي الفلسفة لم يروا في ذلك سوى دعوة واهية للتهتُّك والانحلال، حيـث اعتبـروا أنه حتى لـو كان ديدرو صادقًا في بحثه عن موطـن الفضيلة، فإنه لن يتمكَّن من بلوغ المراد إلَّا عندما يتخلَّى عن "مبادئه الكُفريَّة"[٤٠]، لكنه ورفاقه على الأرجح لم يقيموا أدنى اعتبار للفضيلة، بشـهادة تعصُّبهم وسـلوكهم المتبجح ضد خصومهـم[٤١]. مـن هنا قـام الفصيـل المناهض للفلاسـفة باتهام ديـدرو وهولباخ وأنصارهـم بالسـعي إلـى انحطاط الأخـلاق وزعزعـة المجتمع انطلاقًـا من دوافع

(38) Marin, *Baron Van-Hesden*, 5:196–98; Raymond Trousson, “Michel-Ange Marin et les *Pensées philosophiques*,” *Recherches sur Diderot et sur l’*Encyclopédie 18 (1992): 47–55; here 54–55.

(39) d’Holbach, *Systéme social*, 446–48; Richard, *Défense de la religion*, 85.

(40) Camuset, *Principes contre l’incrédulité*, 106; [Francois Xavier de Feller, S.J.] “Flexier de Reval,” *Catéchisme philosophique* (1772; Liége-Brussels, 1773), 125, 127, 130.

(41) Marin, *Baron Van-Hesden*, 3:11–12.

إباحيَّة. وقد عُرف الأب مارين بالالتزام بالتذلُّل والتواضع، جريًا على تعاليم مجمع الرهبان الذي ينتمي إليه، حتى إنه رفض زعامة الفرقة في روما عندما عُرضت عليه في عام ١٧٥٨م. وبحلول عام ١٧٦٢م، كان الأب قد ألَّف رواية مطولة في خمسة مجلدات ضد الفلاسفة -وخاصةً الموسوعيين- بعنوان: "**البارون فان هسدن، أو جمهورية الزنادقة**" (*La Baron Van-Hesden, ou la République des Incrédules*). في هذه الرواية، المكتوبة بصيغة قريبة حتى من أفهام أولئك الذين لم ينالوا حظًّا يُذكَر من التعليم، يتركَّز هدف الأب مارين في تبرئة الكتاب المقدَّس مما يُتَّهم به، وإنقاذ الأخلاق المسيحية، وفضح المذهب الفلسفي الذي اجترحه سبينوزا وبايل وديدرو بعد استشرائه في مختلف أنحاء أوروبا.

تدور أحداث الرواية على متن سفينة مدنيَّة مُبحِرة من مدينة ليون إلى أفينيون عن طريق نهر الرون، وتتناول الحديث الذي يدور بين ناسك مسيحي (يمثِّل موقف الأب مارين) والبارون فان هسدن، وهو شاب نبيل معتدٌّ بنفسه (يمثِّل موقف "الفلاسفة")، حيث يقوم الناسك بتدمير حجج خصمه الشاب الواحدة تلو الأخرى. ومن ثَمَّ يتحلَّق جمهور مندهش حول الخصمَيْن، ومن بينهم قبطان السفينة الذي يرغب في الاطلاع على حقيقة كل ذلك الكلام الدائر مؤخرًا حول "سبينوزا ومنظومته"، ناهيك عن معرفة حقيقة الفلسفة والواقع بشكل عام[٤٢]. ولا شكَّ أن الكاتب المعاصر الذي تهاجمه الرواية هو ديدرو، حيث يتهمه الأب مارين بتسخير موهبته الحيوية في الكتابة من أجل إحياء الفلسفة الباطلة التي جاء بها سبينوزا وبايل من أكثر التقاليد الإغريقية انحطاطًا وفسادًا في الأخلاق، ومزجها مع "تصورات اليابانيين والسياميين" لإنتاج ميتافيزيقا إلحادية خبيثة ومُشبعة بالإباحية[٤٣].

ومن بين سمات الفكر الراديكالي الأكثر خطورة، يخصُّ الأب مارين وغيره من مناهضي الفلسفة مبدأ الكونية الأخلاقية بالذكر، كون الفلاسفة ما برحوا يشيدون بالمعدن الأخلاقي الرفيع للتقاليد الشرقية وغيرها من أعراف لا تتصل بالمسيحية، ولا شكَّ أن اعتبار ديدرو اليابانيين بنفس منزلة الأوروبيين أخلاقيًّا قد

---

(42) Ibid., 24–27.

(43) Ibid., 1:1–2, 39–40.

أثار حفيظة الأب، حيث كانت تلك الأُمَّة تجاهر بالعداء تجاه المسيحية منذ بدايات القرن السابع عشر، ومن هنا فلا مجال لاعتبارهم موازين لبعضهم البعض في التفكير الأخلاقي. ورغم أن ديدرو ينبذ الأعراف الدينية الشعبية في اليابان في "**الموسوعة**"، ويصفها بـ"أكثر أشكال التزمُّت شناعةً" في "**التاريخ الفلسفي**" الصادر عام ١٧٧٠م، فإن الأب مارين يعزو تلك الأوصاف إلى كراهية ديدرو وتعاليه على الأعراف الشعبية عمومًا[٤٤]. فقد نظر ديدرو إلى اليابان -كما أوروبا- بوصفها ميدانًا ضاربًا في القِدم احتدم فيه النزاع بين الإيمان الأعمى والجهل وطموحات الكهنة من جهة، والمعارف والبحث العلمي والعقل من جهة أخرى. وفي خضمِّ هذه المعركة الأبديَّة، يقف ديدرو مشيدًا بـ"المبادئ الأخلاقية الحقَّة التي تقوم عليها تعاليم كنفوشيوس" وتلميذه الياباني الذي يدعوه ديدرو "موسي" (Moosi)، اللذين ما تزال كتاباتهما مصدرًا للشرعية الأخلاقية في اليابان[٤٥]. كما نقرأ في "**الموسوعة**" و"**التاريخ الفلسفي**" أن "الطريقة الفلسفية" اليابانية -مطعَّمةً بالكنفوشية- تُعَدُّ شكلًا من أشكال العبادة أو العقيدة الفلسفية "بلا دين" (*"sans religion"*)، مستلهمةً أفضل مناحي التقاليد الشنتويّة (Shinto) وتقوم على مبدأ أساسيٍّ يقول بضرورة اتباع البشر للفضيلة، حيث الفضيلة هي وحدها القادرة على تحقيق السعادة للإنسان في الحدود التي تسمح بها الطبيعة. فلا وعيد هنا يهدِّد الإنسان بالعقاب في الحياة الآخرة، بل يجب على الإنسان التحلّي بالفضيلة لأن الإنسان مخلوق عاقل. ثم يقدِّم ديدرو توصيفًا للركائز التي تقوم عليها الأخلاق الفلسفية اليابانية، فيذكر أولًا ضرورة موافقة السلوك الشخصي مع القيم الفاضلة، وثانيًا ضرورة معاملة الناس كافَّة بالقسط. كما أن حكماء اليابان قالوا بوجود روح كونية تحرِّك كلَّ ما في العالم، منها ينبثق كل شيء وإليها يعود[٤٦]، وهو اعتقاد متناغم -إلى حدٍّ بعيدٍ- مع أفكار سبينوزا، الأمر الذي لم يكن ليفوت قرّاء ديدرو.

---

(44) [Abbé Guillaume-Thomas Raynal], *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. 6 vols. (Amsterdam, 1774), 1:149–50.

(45) Diderot, "Japonois, philosophie des," in Diderot and d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, 8:457–58.

(46) Ibid.

يؤمن الناسك في رواية الأب مارين بقواعد التنوير المعتدل في صيغتها الكاثوليكية، ما يسمح له بالحفاظ على أفكار لوك ونيوتن، كونها لا تتنافى مع المعتقد المسيحي حسب رأيه. فالفلاسفة من أمثال بيكون وبويل ولوك ونيوتن لم يقوموا أبدًا باعتبار العقل وحده نبراسًا للبشرية كما فعل سبينوزا وبايل وديدرو، وكما يعتقد غريمه البارون فان هسدن. كما لم يشكّك لوك أو نيوتن في إمكانية المعجزات أو حقيقة العناية الإلهية. فهل يستحقُّ العقل التعويل عليه إلى درجة طرح الثقة في الاحتمالات الأخرى كافّة[٤٧]؟ يجيب الأب مارين: "بالتأكيد لا"، ولكنه سرعان ما يعود فيقيّم كتابات ديدرو بناءً على معيار ديدرو الأكبر -أي العقل- ولا سيما في نقوده لكتابات ديدرو المبكّرة مثل: "**أفكار فلسفية**" (*Pensées philosophiques*) (١٧٤٦م)، و"**رسالة في المكفوفين**" (*Lettre sur les aveugles*) (١٧٤٩م)، و"**في تفسير الطبيعة**" (*De l'interprétation de la nature*) (١٧٥٣م)، حيث يتهم الأب مارين ديدرو بمجانبة الاتساق والصرامة الفكرية المطلوبة في فكره، واللجوء -عوضًا عن ذلك- إلى التمويه والألاعيب اللغوية للتغطية على تناقضاته ولامنطقيته[٤٨].

يهاجم الأب مارين ديدرو باستخدام الحجّة الفلسفية وحدها من أجل البرهنة على تهافت منطقه، من منطلق علمه بأن المبادئ كافّة التي يعتمدها ديدرو مُستنبَطة من منظومة سبينوزا. ويشرع الأب بالقول إنه من المستحيل لدى ديدرو أن يكون أيُّ أمر شرًّا محضًا أو مطلقًا، ففي طور الطبيعة لا يمكن العثور على الحق أو الباطل، فتلك أشياء لا توجد إلّا في طور الاجتماع، وهو استدلال سبق أن أورده سبينوزا وهوبز. أما الأب مارين فيعتقد -مع برجييه وخلافًا لهوبز وسبينوزا- أن مثل هذا الموقف الذي لا يعدُّ الحق والباطل قيمًا أخلاقية مطلقة بل نتاجًا للاجتماع، إنما يقوّض أركان النظام الأخلاقي، وفي المحصلة يفتح الباب على مصراعيه لأشكال الخروج كافّة على القانون، من كذب وسرقة وقتل وزنا وتخريب، وينتصر لكل المجرمين في العالم[٤٩]. ففي عيون الفلسفة الحديثة -كما سبق أن أشار

---

(47) Marin, *Baron Van-Hesden*, 1:xv.

(48) Ibid., 1:xvi–xviii, xxii–xxiii; Trousson, "Michel-Ange Marin," 52–53.

(49) Marin, *Baron Van-Hesden*, 1:ix, 2:196–98, 201–2, 213–14, 226, 323–24, 405; Nicolas-Sylvestre Bergier, *Apologie de la religion chrétienne* 2 vols. (1769; 2d ed. Paris, 1776), 2:27–28, 49, 57.

بريسو- فإن البغاء والسفاح والزواج والزنا لا تعدو كونها مترادفاتٍ لا يختلف بعضها عن بعض، فكلها تُعَدُّ فاضلة أو مستقبحة وفقًا للظروف الاجتماعية[٥٠].

أما مدى صحَّة المبادئ الأخلاقية المفصولة كليًا عن الدين، فمن السهل جدًّا تقييمها، وفق برجييه، فيكفي أن تمسك بزنديقَيْن (*incrédules*) معًا وتسألهما عمَّا إذا كانا يفضلان التعامل مع زنديق مثلهم أو مع مسيحي ورع، حيث يؤكِّد برجييه أن مُدَّعي الفلسفة ممَّن يستعرضون لادينيتهم على الملأ سوف يُصدَمون إذا ما اعتنقت زوجاتهم وأبناؤهم وخَدمُهم تلك المبادئ التي ينادون بها، ولكنهم يطلبون منَّا الإشادة بفلسفتهم! فهم في تلك الحال أشبه بالطبيب الذي يرفض اجتراع الدواء الذي يصفه لمرضاه! فإن أيَّ منظومة أخلاقية تدَّعي التماشي مع الطبيعة والتحضُّر والسياسة والفلسفة لا بدَّ أن تدين الكذب والتدليس والافتراء، ولكن كتب "الفلاسفة" تطفح بكل هذه المساوئ. إذن، ما الغرض من هذه الأخلاق الفلسفية المزعومة[٥١]؟

وفقًا لبرجييه، فإنه في حين حمل ديدرو على المسيحية مواربةً عن طريق التلميح والإيعاز، فإن مؤلف "**كشف النقاب عن المسيحية**" (*Le Christianisme dévoilé*) -أي هولباخ- كان أولَ من هاجموا الأخلاق المسيحية صراحةً، حيث يستنكرها بوصفها عديمة الجدوى وباطلة وغير منطقية، بل إنها مصدر العديد من الأضرار المحيطة بالبشرية، فهي عقيدة "أبعد ما تكون عن تنوير الإنسان وتهذيبه ليصبح مخلوقًا عاقلًا"، كونها تحجر على الإنسان في طور الطفولة الأبديَّة[٥٢]. فالدين -كما يقول هولباخ وكما قال سبينوزا من قبله- ينبع من قلق الإنسان ومخاوفه في مرحلته الهمجيَّة الأولى، ومن ثَمَّ فإنه يضرُّ بالمجتمع عبر تحويله للإنسان إلى كائنٍ آليٍّ يخشى إعمال عقله ويسمح لنفسه بالانقياد والخضوع لمن بيده الأمر والسلطة. ولطالما سعى مناهضو الفلسفة -من أمثال برجييه ومارين وريشار وغيرهم- إلى استلهام التاريخ والتجربة لإثبات المصدر السماوي

---

(50) Brissot, *Lettres philosophiques*, 110.

(51) Bergier, *Apologie*, 2:28, 49, 57–58; Jacques Domenech, *L'Ethique des Lumiéres* (Paris, 1989), 12.

(52) d'Holbach, *Systéme de la nature*, 1:6–7, 22, and 2:5, 9, 15.

للمسيحية، وتفوُّقها على المنظومات الأخرى كافَّة بفضل العناية الإلهية؛ لذا نجد برجييه يقف مطالبًا قرَّاءه بعقد مقارنة بين مدى تطور آسيا منذ قديم الزمان ومدى تطور أوروبا، فإن آسيا قد نالها الخراب على أيدي السكيثيين (Scythians) والعرب بعد أن كانت موطنًا للعلوم والسلوك الحضاري، فانحدرت جرَّاء ذلك إلى حضيضٍ لا قرار له من الهمجية والانحطاط، ولم يكن ذلك إلَّا لأن فاتحيها قد اعتنقوا الإسلام لا المسيحية، حسب تعبيره. أما أوروبا فنجدها -على العكس- قد وقعت ضحية للقبائل الهمجية بعد سقوط روما، إلَّا أنها عادت فانتعشت واستردَّت عافيتها بفضل اعتناق زعمائها للمسيحية(٥٣).

كما اعتمد مناهضو الفلسفة استراتيجية استحضار مفكري التنوير المعتدل العظماء -من أمثال مونتسكيو وفولتير وهيوم، وروسو أيضًا- لمكافحة "الفلاسفة الحديثين"، في محاولة منهم إلى إثبات أن فرقة من الفلاسفة تتبنَّى مواقفَ مناقضةً تمامًا لفرقة أخرى، ومن ثَمَّ فإن التنوير غير الديني منقسم داخليًّا على نفسه وميؤوس منه. وقد تمكَّن التنوير المعتدل المسيحي من استخدام هذا الشرخ بين التنوير الجذري وغريمه الربوبي المعتدل لتوجيه النقد إلى كلا الفصيلَيْن، ما مكَّن التيار المسيحي من تطوير خطابٍ مناهض قويّ وفعَّال لطرح الثقة في الفلاسفة كافَّة الذين تبنَّوا مواقفَ مخالفةً لهم.

على سبيل المثال، نجد الأب نيكولاس جامان (Nicolas Jamin) (١٧١١-١٧٨٢م) -أحد زعماء كنيسة سان جرمان الملكية بباريس- يكرِّر الاستشهاد في كتابه "**أفكار لاهوتية**" (*Pensées théologiques*) (١٧٦٨م) بمفكرين مثل مونتسكيو وفولتير وروسو، واستخدامهم كأمثلة على "الفلاسفة الجدد" (*"les nouveaux philosophes"*) الذين يمنحون الدينَ الاحترامَ الذي يستحقُّه -وإن بشكل قاصر- ويقرّون قطعًا بأن الدين هو السلاح الأقوى الذي تملكه البشرية من أجل ضبط سلوك العامَّة وتكريس ما يدعوه جامان بـ"الخضوع العادل" للسلطة الملكية(٥٤). من هنا ينبري جامان منافحًا عن دفاع مونتسكيو عن المسيحية

(53) Bergier, *Apologie*, 2:2; Richard, *Défense de la religion*, 50–51.

(54) Pére Nicolas Jamin, *Pensées théologiques, relatives aux erreurs du temps* (1768) (2d ed. Riom, 1798), 27–28, 31, 34–35.

بوصفها العقيدة المُثلى لـ"الحكومات الحديثة" (*"gouvernements modérés"*)، وعـن نقـض فولتير لأهـداف الماديـين الاجتماعيـة والسياسـية، وعن تدمير هيوم لتصوراتهـم المتعلِّقـة بالعقـل والأخـلاق، ومحاربـة روسـو لإلحادهـم وماديتهـم ودعاويهـم للتسـامح. وبهـذه الطريقـة تمكَّـن مناهضو الفلسـفة من تصوير نفسـهم كفصيـل ذي راهنيـة فلسـفية وعلميـة لا تُنكَـر، ولكن مـن منطلقٍ مسـيحيٍّ معاصر، يهاجم الفكر الراديكالي من زاوية "مستنيرة" وعقلانية جوهريًا، وإن لم تعتنق مبادئ التسامح التنويرية بالكامل.

وقـد أثبـت روسـو خاصَّة جدواه كسـلاح في يـد مناهضي الفلسـفة. فبينما دعا ديـدرو وهلفيتيـوس وهولباخ إلى أخـلاق علمانية جديدة تقوم علـى العقل وحده، نجـد روسـو مؤكـدًا على أن الفضيلة تنبع من الشـعور والإيمان بالله، ولا سـيما في روايتـه "**إيميـل**" (*Emile*) (١٧٦٢م)، التـي يحيـل عليها برجييه وجامـان مطولًا في كتاباتهمـا[٥٥]. فروسـو لا يكتفـي بالانتصار لخلـود النفس وتمجيـد الإنجيل، كما يلاحـظ جامان، بل إنه يقـدِّم أقوى الحجج على دوغمائية الموسـوعيين وتعصُّبهـم وتبجُّحهـم وخطورتهم[٥٦]. ونجد برجييه يتبنَّى الموقف نفسَـه عندما يحيل مغتبطًا على ملاحظة لروسو، مفادها أن الدرس الوحيد الذي استفاده من ديدرو و"الفلاسفة الحديثين" يتمثَّل في كشفهم على مدى ضلالته في الماضي حين كان معجبًا وواثقًا بهم وبمآربهم بكل سـذاجة، بينما تكشـف أفعالهم على أن المُثل التي كانوا ينادون بهـا لـم تعـدُ محض أوهام لـم يتحرَّر منها روسـو إلَّا في منتصف الخمسـينيات من القرن الثامن عشر، كما يشير في "**الاعترافات**"[٥٧].

ولا شـكَّ أن مناهضي الفلسـفة لم يكونوا معجبين إلى حدٍّ بعيدٍ بجوانب أخرى مـن فكر روسـو، إلَّا أنهم لـم يتناولوا تلك الأفكار بالتقريع نفسِـه الذي صبَّه ديدرو عليه في مقاله حول سـينيكا (١٧٨٢م)، حيث يصفه ديدرو بالعقل القلق المنحرف الذي يفتقد إلى أدنى ذرة من الاتسـاق الفلسـفي[٥٨]. ورغم ذلك، فإن الأب برجييه

(55) Bergier, *Apologie*, 2:11, 22–23.

(56) Jamin, *Pensées théologiques*, 88, 351, 353, 356.

(57) Bergier, *Apologie*, 2:49–50.

(58) Diderot, *Essai*, 1:95–102.

-الذي لطالما أبدى كياسة واضحة في ساحة المعركة- كان على اتفاقٍ ضمنيٍّ مع ديدرو (الذي كان الأب يكنُّ له شيئًا من الإعجاب شخصيًّا) عندما رأى أن الأخلاق الشخصية لكبار الموسوعيين تعلو فوق كل الشُّبه، بينما لم يسعه أن يقول ذلك عن أخلاق روسو، الذي لطالما احتفى بـ"فضائل" الإسبرطيين والرومان الأوائل وتقشُّفهم وشدَّتهم في القتال، الأمر الذي استنكره برجييه كما ديدرو وهولباخ. فالرومان -تلك الأُمَّة العدوانية الشرسة التي نظرت إلى الكون بأكمله كفريسة- كانوا من أشد أعداء الحرية وشعوب العالم كافَّة[٥٩]. ولكن برجييه لم يفته أن الرومان الأوائل كانوا من أعتى المنتصرين للمبادئ الجمهورية والناقمين على الملكية والملوك، الأمر الذي اعتاد ديدرو وهولباخ التغاضي عنه[٦٠].

بحكم اشتغالهم باللاهوت، اعتمد مناهضو الفلسفة -في الأغلب- على الحجج الفلسفية التي يسوقها الغير. من هنا لم يتمثَّل الخصم الأكثر خطورةً من ناحية فلسفية على النظرية الأخلاقية للراديكاليين في مناهضي الفلسفة، ولكن في التنويريين الاسكتلنديين. واللافت في هذا الصدد هو أن العديد من المؤرخين والفلاسفة المعاصرين لم يعتادوا تبيئةَ التنوير الاسكتلندي في سياقه الدولي الأكبر، أو وضعه في إطار صراع النقائض بين التنوير المعتدل والجذري، حيث نجد أن التنوير الاسكتلندي عادةً ما يجري تناوله بمعزِلٍ عن تلك التيارات، أي بوصفه تقليدًا منفصلًا لا يرتبط مفصليًّا بالتطورات الفكرية في باقي أنحاء القارة الأوروبية. ولكن المفكرين الاسكتلنديين لطالما نظروا إلى أنفسهم على العكس، لا سيما من جهة سعيهم إلى مكافحة الأفكار الإلحادية والمادية. ولمَّا لم تخفت حدَّة الصراع الأخلاقي بين التنويريْن أبدًا، بل إنه توسَّع ليشمل شتَّى القضايا الأخرى، كان لزامًا علينا تفحُّص الإسهام الاسكتلندي في هذا المعترك، وإن بشكل موجز.

كان تأثير نظرية "الحس الأخلاقي" ملموسًا بقوة في أوساط الفلسفة الأخلاقية البريطانية عمومًا، عن طريق فلاسفة مثل شافتسبري وهتشيسون وسميث وهيوم. وفي حين لا ينكر أحدٌ وجود اختلافاتٍ عدَّة بين فلسفة هيوم ومدرسة "الحس المشترك" الاسكتلندية ورائدها توماس ريد (Thomas Reid) (١٧١٠-١٧٩٦م)،

---

(59) Ibid., 2:11; Rousseau, *Lettre a d'Alembert*, 196–99; [d'Holbach], *Le Bon-Sens*, 177–78.

(60) Bergier, *Apologie*, 2:11.

الـذي كان من أكبر نقاد هيوم، فإن شـرحًا أكثر عمقًـا وجوهريةً قد فصل كلَّ أولئك القائليـن بصدور الأفكار الأخلاقيـة عمَّا ينعته ريد بـ"المَلَكة أو القدرة المتأصِّلة في النفـس" (وهي ما دعاه بعض المفكرين بـ"الحـس الأخلاقي، أو المَلَكة الأخلاقية، أو الضمير")، من جهة، وبين الفلاسفة المنتسبين إلى سبينوزا وبايل والماديين ممَّن "يعتقـدون أن عاطفتنا الأخلاقية يمكن تفسـيرها دون اللجـوء إلى أيِّ حِسٍّ متأصِّلٍ في النَّفْس أو مَلَكة مختصَّة بتلك الغاية"(٦١) من جهة أخرى. فإننا لا نعثر على تلك الرابطـة المطلقة وغير القابلة للمسـاومة بيـن العقل والمعرفة والفلسـفة من ناحية، والأخلاق والسياسة من ناحية أخرى، إلَّا في كتابات سبينوزا وبايل، ومن ثَمَّ ديدرو وهلفيتيـوس وهولباخ، وهي تلك العلاقة التي كان سـقراط أولَ من اسـتدلَّ عليها، بينما رفضها هيوم رفضًا باتًّا.

فقد رفضت "الفلسـفة الجديدة" الاعتراف بما جاء به شافتسبري وسميث وريد (وروسـو رغـم تحفُّظـه على نظريـة الحس الأخلاقي لشافتسـبري) مـن أن "الحس الأخلاقـي" يمثِّـل عاطفة طبيعية تظهر في نفوس جميع البشـر فـي مرحلة معيَّنة من نموِّهم، حيث رأى "الفلاسـفة الجدد" أن مثل تلك العاطفة مسـتحيلة الوجود؛ نظرًا لعـدم ارتكازهـا علـى قاعـدة فيزيائيـة بإمكانهـا تفسـير ظهورهـا. أمـا المفكـرون الراديكاليون، فقد رفضوا -خلافًا لروسـو- نظريـة "الحس الأخلاقي"، كونها تقوم على التسـليم بوجود الروح كجوهر أو حساسـية أو كينونة ما مسـتقلَّة عن الجسـد، ولأن فلسفة الحس الأخلاقي تتزاوج دائمًا مع المساعي الرامية إلى الحدِّ من نطاق العقـل. بالنسـبة إلـى ديـدرو وهولباخ وهلفيتيـوس فـي كتاباتهم المتأخرة، وأسـوةً بسـبينوزا، فـإن أيَّ "حِـس" لا بـدَّ أن يكـون متجذرًا في أسـاس فيزيائي مـا، ومن ثَمَّ نجدهـم قـد اسـتنكروا "الشافتسـبريين" (*"les Shaftesburistes"*) -كمـا نعـت هلفيتيوس فلاسـفة "الحـس الأخلاقي" البريطانيين- بوصفهـم محض "لاهوتيين"، والمقصـود أنهـم ملتبسـون في تفكيرهـم حين يخلطون بيـن الاعتبارات الفلسـفية وتلك اللاهوتية. فقد دحض هلفيتيوس التصور الأنجلو-اسـكتلندي للأخلاق في كتـاب "**فـي الإنسـان**" (*De l'homme*) (١٧٧١م)، كمـا فعـل هولبـاخ فـي "**نظـام الاجتمـاع**" (١٧٧٣م)، وتلميذ ديدرو ديليل دوسـال (Delisle de Sales) في كتابه

(61) Ibid., 2:589.

"**في فلسفة الطبيعة**" (*De la Philosophie de la nature*) (١٧٧٠م)، حيث احتجَّ جميعهم بأن تلك النظرية تقوم على أساس باطل، أشبه في حالة هتشيسون بكومةٍ من "الترهات"، فهي لا تشكّل "منظومة" ولا "فلسفة"، بل تكرارًا للادعاء نفسِه حول فكرة الغريزة الأخلاقية(٦٢).

رأى البعض مدرسة الحس المشترك الاسكتلندية، التي لطالما سيطرت على أروقة جامعة برينستون منذ سبعينيات القرن الثامن عشر، سلاحًا فعّالًا لكبح جماح كلٍّ من النظريات العقلانية وتلك الريبية التي جاء بها هيوم فيما يخص أصل الشعور الأخلاقي. فبالنسبة إلى توماس ريد صاحب كتابي "**بحث في العقل البشري**" (*Inquiry into the Human Mind*) (١٧٦٤م) و"**رسالة في القوى الفكرية لدى الإنسان**" (*Essay on the Intellectual Powers of Man*) (١٧٨٥م)، فإن التعقُّل الذي يمتاز به البشر على باقي الكائنات الحيَّة لا يكْمُن في قدرة البشر على التجريد والاستخلاص من الانطباعات الحسيَّة، كما قال لوك وهيوم، بل في التوجيهات والإرشادات التي يقدِّمها الحسُّ المشترك من أجل تحديد العلاقات الفعليَّة التي تربط بين الكيفيات [وهي "ظواهر الإدراك الحسي" بحسب جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص٢٥٢ - المترجم] ومَلَكَات الإدراك، أي إن التعقُّل البشري يقوم على معرفة بالحقيقة سابقة على الحس، وبكلمة أخرى فإن ما يميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان هو ذلك المستودع الكامِن من إدراكات وتصورات مُكتَسَبة ومتأصِّلة باستقلالية عن معطيات الحس. أما المثال الأكبر الذي يسوقه ريد على هذه الأفكار الكامنة، فهو معرفتنا بوجود الله تعالى وصفاته، وهي معرفة يقينيَّة مصدرها الحس المشترك لا يمكن الاستدلال عليها عن طريق العقل أو المعطيات الحسيَّة. وبالمثل، فإن الحس المشترك هو مصدر معرفتنا بالحياة الآخرة وعالم الغيب، وهي أيضًا أمور لا يمكن الاستدلال عليها عقليًا. أما المثال الأكبر الثالث الذي يورده ريد، فيكْمُن في معرفتنا بالواجب الأخلاقي تجاه الغير وتجاه الوطن وتجاه الخالق.

---

(62) d'Holbach, *Systéme social*, 64, 66, 107, 114, 168n.; Jean-Baptiste Delisle de Sales, *De la philosophie de la Nature*. 6 vols. (1770; "a Londres" [Amsterdam], 1777), 1:8–9, 272–73.

في المحصلة، يمكننا اعتبار أن مدرسة الحس المشترك قد قامت بتطوير وتدعيم توجُّه فكري بالغ التأثير وقائم سلفًا، حيث طورت هذه المدرسة إبستمولوجيا جون لوك التجريبية وريبية هيوم التي قامت بالحدِّ من نطاق العقل في الفلسفة البريطانية على حساب إعطاء الأولوية للعاطفة والتقاليد كالأساس الفعلي للنظام الأخلاقي، وذلك ما نجده في الحجج التي يقدِّمها آدم سميث في كتاب "**نظرية العاطفة الأخلاقية**" (*Theory of Moral Sentiments*) (١٧٥٩م)، حيث يكشف أن القواعد الأخلاقية العامة "تقوم أساسًا على تجربتنا المتعيّنة في مواقف بحدّ ذاتها حول ما ينال القبول أو الرفض من طرف المَلَكة الأخلاقية أو الحس الطبيعي بما يستحق القبول والاستحسان". ويبني سميث نظريته على أكتاف نظرية هتشينسون، التي رحَّب بها سميث بحرارة رغم تحفظاته على مناحيها الأخلاقية، حيث يرفض سميث أيَّ تصور يقول بأننا نعدُّ الأفعال محمودةً أو مذمومةً لأنها تتوافق أو تتنافى مع معاييرنا الأخلاقية العامة، فالمعيار الأخلاقي العام -حسب سميث- إنما يتشكَّل عبر التثبُّت عن طريق التجربة من أن التصرفات كافَّة من نمط معيَّن تلاقي القبول أو الاستنكار لدينا. وبناءً على ذلك، فإن الشعور والعاطفة والانفعال والاستجابة للضغوط الاجتماعية هي العناصر الأوَّليَّة المسؤولة عن تشكيل "القواعد الأخلاقية العامة"[٦٣].

وفقًا لما تقدَّم، فإن الشخص السويَّ الصالح هو ذاك الذي يبجِّل القواعد الاجتماعية ويحيطها بالتوقير. ولم يخشَ الاسكتلنديون من مغبَّة الخطأ أو الجهل أو التعصُّب التي قد تعرقل هذه العملية أو تفسد المعدن الأخلاقي للأعراف الاجتماعية، حيث حاولوا تأسيس نظريتهم الأخلاقية على موقفٍ يتَّسم بمراعاة القواعد اللاهوتية والاجتماعية القائمة. فكما يؤكِّد سميث، ليس ثمة غرض أكثر توافقًا مع الحكمة والإحسان الإلهيَّيْن -اللذين لا بدَّ أن يوصف بهما الخالق في تصوره- من "سعادة الجنس البشري وغيره من المخلوقات العاقلة، التي تبدو

(63) Smith, *Theory*, 266, 457–63; D. F. Norton and M. Kuehn, "The Foundations of Morality," in K. Haakonssen, ed., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. 2 vols. (Cambridge, 2006), 2:941–86, here 941–42, 978; Jerrold Seigel, *The Idea of the Self* (Cambridge, 2005), 146–47.

وكأنهـا الغايـة الأصليـة التي ابتغاهـا خالق الطبيعـة عندما أراد إيجاد البشـرية"[٦٤]. ويمكننا تلخيص اقتران فلسـفة سـميث الأخلاقية والاقتصادية بفكرة العناية الإلهية والدفـاع عـن المعاييـر الأخلاقية السـائدة في جملـة مُعبِّرة له، حيث يقـول: "عندما نتمكَّـن أخيـرًا من النظر إلى القواعد العامة التي تحـدِّد القيمة الأخلاقية للتصرفات كقوانين سنَّها خالقٌ مطلق القدرة يشرف على تصرفاتنا من أجل مكافأتنا أو معاقبتنا عليهـا فـي الحيـاة الآخرة، وفقًـا لخضوعنا لها مـن عدمه، فإن تلك القواعد سـوف تكتسب بالضرورة قدسيةً جديدةً جرَّاء مثل هذه المقاربة"[٦٥].

مـن هذا المنطلق، بات من السـهل أن يوصَف أولئك المناوئون أو الرافضون للقواعـد الأخلاقيـة السـائدة -تلـك القواعـد "التي سـنَّها خالق الطبيعـة من أجل تحقيق السعادة وتحسين أوضاع العالم"- بأنهم "أعداء الله بشكل من الأشكال"[٦٦]. وقـد كانت هـذه النزعة الاجتماعية المحافظة التي ينطـوي عليها الفكر الأخلاقي الاسـكتلندي، بما تشـمله من تضييقٍ لنطاق العقل الفلسفي عن طريق الاعتبارات الإيمانيـة واللاهوتية، أسـاس الشـعبية الهائلة التـي حظي بها هـذا الفكر في ذلك الوقـت (ومـا زال). فمـع حلـول السـبعينيات مـن القـرن الثامن عشـر، أصبحت نظريـات الحـس الأخلاقـي البريطانيـة -والاسـكتلندية تحديـدًا- البديـلَ الأول للفلسفة الأخلاقية الراديكالية، إلَّا أن الراديكاليين لم يقيموا لحججها كبير اعتبار، حيث اعتبروا "فلسفة شافتسبيري اللاهوتية" عرضةً للتهافت بمجرَّد تخليصها من أُسسها اللاهوتية (أو الأفلاطونية تحديدًا في حالة شافتسبيري)[٦٧]. ولكن بغض النظر عن إحكامها المنطقي، فإن فلسفة الحس الأخلاقي البريطانية -والاسكتلندية بخاصَّة وعلى رأسـها مدرسـة الحس المشـترك الاسـكتلندية- كان مقـدرًا لها أن تحقِّـق نجاحًـا منقطـع النظير في المرحلـة التاريخيـة القادمة، حيث ظلَّـت لعقودٍ فلسـفةً بالغـة التأثيـر فـي أوسـاط الفكـر الألمانـي والاسـكندنافي، ناهيـك عـن البريطاني والأمريكي.

(64) Seigel, *The Idea of the Self*, 147; Smith, *Theory*, 284.

(65) Smith, *Theory*, 294.

(66) Ibid., 284.

(67) Delisle de Sales, *De la philosophie*, 1:466.

فبالنسبة إلى العديد من المتابعين، مثَّلت مدرسة الحس المشترك الاسكتلندية حلًّا مقبولًا لمعضلة العلاقة بين الإيمان والعقل، أو بين اللاهوت والفلسفة، ومن ثَمَّ فإنها قد تمكَّنت من تأسيس الفلسفة الأخلاقية على قاعدة مُقنِعة. وقد بدا أن هذا النمط من التفكُّر كان قادرًا على صدِّ ريبيَّة هيوم وجبريَّة بريستلي وماديته (التي تولَّاها ريد بالنقد اللاذع) في الوقت نفسِه، كما تجلَّى في كتابات رئيس جامعة برينستون المعيَّن في عام ١٧٦٦م، جون ويذرسبون (John Witherspoon) (١٧٢٣-١٧٩٤م)، وهو القس الاسكتلندي المهاجر حديثًا إلى الولايات المتحدة، حيث كان من أكبر المنتصرين للفلسفة الاسكتلندية الجديدة، وخاصةً كما صاغها هتشينسون وريد. كان لويذرسبون أثرٌ واضحٌ في الميدان الفلسفي ببرينستون، ولا سيما عن طريق تشكيكه في نظريات لوك وباركلي وهيوم، وهجومه على الدوغمائية الكالفينية (Calvinist) التقليدية، كما اتضح في كتابه ذائع الصيت "**محاضرات في الفلسفة الأخلاقية**"، الذي يُعَدُّ أول الكتب المدرسية الفلسفية ذات الأهمية في أمريكا، والذي لم يُنشر حتى عام ١٨٠٠ رغم تداوله بين طلبة برينستون منذ السبعينيات من القرن السالف. في هذا الكتاب، يقوم ويذرسبون بتعريف الحس الأخلاقي كمعادل للضمير، "ذلك الناموس الذي اختطَّه الخالق على قلوبنا"، والذي "يوعز إلينا بالواجب [الأخلاقي] ويلزمنا به قبل أن تقوم للعقل أيُّ قائمة". وقد ساد الانطباع في أمريكا أن هذه الفلسفة تمثِّل مصدرًا أكثر مضمونية من إبستمولوجيا لوك للدفاع عن المبادئ البروتستانتية أمام تهديدات مثاليَّة باركلي وريبيَّة هيوم والأفكار الراديكالية(٦٨).

لكن نقاط الضعف في فلسفة الحس المشترك لم تخفَ على الجميع، وسرعان ما تعرَّضت تلك الفلسفة إلى النقد من أكثر من جانب، وخاصةً من بريستلي الذي استصغر من شأنها وأشار إلى التداعيات السياسية والاجتماعية الناجمة عمليًّا عن مبادئ هذه الفلسفة. فلمَّا كانت القضايا الإنسانية الكبرى المرتبطة بالله والآخرة والصواب والخطأ معروفةً بوضوح عن طريق الحس المشترك -كما يدَّعي ريد وغيره- ولمَّا كانت هذه متأصلة سلفًا في المعتقدات التي يؤمن بها الناس ويدافعون

(68) Witherspoon, *Lectures*, 17–18, 21; Kuklick, *History of Philosophy in America*, 47–49, 59–60.

عنها، فإن ذلك قد يفضي إلى تبرير قمع وإسكات كل مَنْ وقف مشكِّكًا أو مندِّدًا في العلن بتلك المعتقدات، وبدعمٍ من القضاء الرسمي(٦٩)، وهذا الموقف المناهض للحريات بشكل فاقع -يواصل بريستلي- ناجِمٌ مباشرةً عن مبدأ الفلسفة الأخلاقية الاسكتلندية القائل بأننا نتحصَّل على أهم الحقائق المصيرية "عن طريق يقين خاطف وواضح لا يرقى إليه شكٌّ، سخَّره لنا الخالق كنبراس معصوم يوجِّه سلوكياتنا في مناحي الحياة كافَّة، ولا سيما فيما يخص القضايا الدينية"(٧٠). ولم يكتفِ بريستلي بنبذ أفكار ريد جملةً وتفصيلًا، بل التفت بعد ذلك إلى جيمس أوزوالد صاحب كتاب "**دعوة إلى اعتماد الحس المشترك عند النظر في الدين**" (*An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*) (١٧٦٦م)، وهو كتاب حظي بشعبية واسعة عند صدوره، يقول فيه أوزوالد: "إننا ندرك الحقائق الأوَّليَّة كافَّة عن طريق مَلَكة للتمييز تختصُّ بها جميع الكائنات العاقلة وتُدعى الحس المشترك، وبفضل هذه المَلَكَة يمكننا التعرف إلى الحقائق الأوَّليَّة تمامًا كما نتعرف إلى الموجودات الحسيَّة من حولنا عن طريق الأعضاء الجسدية"، قبل أن يضيف أن هذه النظرية لا تتفوَّق على نظرية لوك فحسب، بل تقطع الطريق على ريبيَّة هيوم(٧١). أما بريستلي فيعلِّق على هذا الكتاب قائلًا: "إن مدى الاشمئزاز الذي أثارته هذه الكتابات في نفسي كان من الشدَّة بحيث لم يسمح لي بأن أكنَّ أدنى احترام بعدُ للمؤلف"(٧٢).

كما تصادمت فلسفة الحس الأخلاقي الاسكتلندية مع التنوير الجذري على جبهة أخرى، فبينما رأى الاسكتلنديون أن التقاليد واللاهوت يشكلان المرشد الأكبر للإنسان -لا العقل- احتجَّ الراديكاليون بأن الاختلافات العميقة بين الأديان والتقاليد تكاد تسدُّ الطريق على تصوُّر البشرية بوصفها جماعة كونية أخلاقيًّا، أي جماعة موحَّدة من حيثُ اشتراكها في الهموم والمشاكل نفسِها. يقول ريد: إن

(69) Joseph Priestley, *An Examination of Dr. Reid's* Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (London, 1774), 230.

(70) Ibid., 232–33.

(71) [James Oswald], *An Appeal to Common Sense In Behalf of Religion*. 2 vols. (Edinburgh, 1766), 1:190.

(72) Priestley, *An Examination*, xvi, xxvii.

"المبادئ الأولى للأخلاق هي تلك الأوامر المستقاة مباشرةً من المَلَكة الأخلاقية"[73]، لكنه يبقى من الصعوبة بمكانٍ التيقُّن من أن ما قد حكمت عليه تقاليدُ ما بوصفه معيارًا للعدالة -مثلًا- يعادل جوهريًّا ما تصفه مجموعاتٌ أخرى بالسلوك "العادل". من هنا انبرى المفكرون الراديكاليون بالقول إن السبيل الوحيد لتأسيس منظومة أخلاقية كونية فعلًا لا بدَّ أن يقوم على التخلُّص من المنظومات الأخلاقية الموجودة كافَّة، وفي جميع الأحوال فقد انفرد الراديكاليون بمهمَّة التأكيد بما لا يرقى إليه شكٌّ على أن الإنسانية جمعاء تشكِّل "مجتمعًا مترامي الأطراف تنتشر أجزاؤه في بقاع المعمورة كافَّة"، وأن كلَّ بني البشر يقضون نهارهم تحت شمس واحدة، ويخضعون للاحتياجات نفسِها، وتدفعهم الرغبات نفسُها، وأنهم جميعًا "يبحثون عن السرَّاء ويسعون إلى تجنُّب الضرَّاء"، وأن هذه المقومات في المحصلة تُعَدُّ الأساس الذي يمكن أن تنهض عليه منظومة أخلاقية كونية موحَّدة بحقٍّ[74].

من هذا المنطلق، استنكر دعاة التنوير الجذري فلسفة الحس الأخلاقي البريطاني والنسبيَّة الأخلاقيَّة عمومًا، وخاصةً تلك التي جاء بها مونتسكيو. وبينما نجد حتى هيوم يبدي استياءه مما عدَّه تضخيم مونتسكيو لتأثير المناخ والجغرافيا في تكوين المنظومات الأخلاقية[75]، فإن هجوم هلفيتيوس على نسبيَّة مونتسكيو الأخلاقيَّة في كتابيه "**في الروح**" (١٧٥٨م) و"**في الإنسان**" (١٧٧٣م) ينسحب على نظرية هيوم أيضًا؛ إذ يحتجُّ هلفيتيوس بأن أيَّ مفكر يعطي الأولوية في نظريته الأخلاقية للأعراف والتقاليد -كما يفعل هيوم- إنما يقيم سدًّا أمام كونيَّة القيم الأخلاقية. ولمَّا رأى الفلاسفة الراديكاليون أن جُلَّ الأنظمة القانونية والأخلاقية في العالم غير مستنيرة وهمجيَّة وفاسدة أخلاقيًّا من حيثُ تحويلها للبشر إلى كائنات خانعة وساذجة، فإن نقد هلفيتيوس قد أفضى عمليًّا إلى تصوير الفلسفة الأخلاقية لكلٍّ من مونتسكيو وهيوم كمحض تبرير لكل ما هو مقيَّد وجائر ومُضر

---

(73) Ibid., 2:590–91.

(74) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:2; d'Holbach, *Systéme social*, 41, 75–76, 82; Condorcet, *Esquisse*, 205.

(75) d'Holbach, *Systéme social*, 408–9.

بحياة البشر[٧٦]. فمن أجل وضع الأخلاق على أساس مُحكَم، احتجَّ ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ وكوندورسيه بأننا يجب أن نتوقَّف عن تحميل أمور مثل التقاليد والمزاج الشعبي والمناخ أيَّ مسؤولية أخلاقية[٧٧]، من أجل أن تكون كلُّ أُمَّة مسؤولةً عن الواجبات والقواعد الأخلاقية نفسِها تجاه الأُمم الأخرى بالطريقة نفسِها التي يكون فيها الفرد مسؤولًا عن بقية الأفراد في مجتمع ما[٧٨]، فالمساواة والاعتراف المتبادل يشكِّلان القاعدة الذهبية.

أما بالنسبة إلى الفصيل المناهض للفلسفة (*anti-philosophes*)، فقد رأى أن الشعبية التي عادت المبادئ السبينوزية لتشهدها بعد عام ١٧٥٠م بمثابة الكارثة الكبرى التي حلَّت على الأخلاق والإيمان والإنسانية جمعاء، حيث رأوا أن فكرة سبينوزا القائلة بأن كلَّ فرد يضحي بشيء من "حقِّه الطبيعي" عند انتقاله من طور الطبيعة إلى طور الاجتماع من أجل تأمين مكاسب التعاون والحماية المشتركة، إنما تعني في الحقيقة أن الرادع الوحيد الذي بإمكانه لَجْم الأفراد من التصرف وفقًا لأكثر رغباتهم انحطاطًا والإقدام على أفظع الجرائم لا يعدو الخوف من مغبَّة الردِّ من قِبَل المجتمع أو الدولة. وبالعكس، فقد رأى التنوير الجذري أن الأخلاق الطبيعية الجديدة القائمة على العقل وحده تمثِّل انتصارًا للتقدُّم الإنساني ومحطةً فاصلةً في تاريخ البشرية.

وفي الوقت نفسِه، لم يتخلَّ الفلاسفة الجدد عن التمييز الذي أقامه سبينوزا بين "الدين" و"الخرافة"، أو فكرته القائلة بأن مصطلح "الدين" يمكن أن تجري إعادة تعريفه ليدلَّ على مكونات الأديان المعروفة التي يعدُّها الفلاسفة غير ضارة بالمجتمع أو نافعة له من منظور الموقف الأخلاقي العلماني المحض الذي يلتزمه الفكر الراديكالي. فبالنسبة إلى سبينوزا، يمكننا العثور على أساس الأخلاق السليمة و"الدين" بالمعنى متقدِّم الذكر في التعاليم الأخلاقية التي ينطوي عليها العهد القديم، وخاصةً في تعاليم المسيح الأخلاقية المحضة. وبينما كان ديدرو وهولباخ

(76) Helvétius, *De l'Esprit*, 135–46; Helvétius, *De l'homme*, 1:361–62, 466–70; Fréron, *L'Année littéraire* (1770), 8:319, 323.

(77) d'Holbach, *Systéme social*, 77, 197, 221.

(78) Ibid., 254; d'Holbach, *La morale universelle*, 2:2.

أكثر مناوءةً للمسيحية من سبينوزا، فإنهما كانا أيضًا على اتفاقٍ حول انطواء "المجتمعات المتحضِّرة" على نمطَيْن من الدين: **الأول** يمنع الإنسان من التفكير باستقلالية، **والثاني** يحضُّه على ذلك، أو بتعبير هولباخ: **فالنمط الأول** يشغل نفسه بترويج الأهواء والأوهام ويدفع بالناس إلى الضلال، بينما **الآخر** يعترف بتأثير الطبيعة ويعتنق المبادئ الأخلاقية الحقَّة ويسعى إلى تخليص العقول من مخلفات الكهنوت والدين الباطل(٧٩). أما هذا النمط الأخير، فيمكن أن يُحسَب على قوى الخير والمنفعة، ويجب أن تجري تنمية هذا النمط من الدين في أوساط الفئات غير القادرة على ممارسة "الفلسفة".

ورأى دوليل دوسال أن قساوسة الدين "الحق" المناوئ للديانة التقليدية الباطلة المتعارف عليها إنما هم جملة الناس الصالحين والمحسنين(٨٠). ذلك أن ما عدَّه الفلاسفة الراديكاليون الدين الباطل -أي ذلك الذي يقول بوجود كائناتٍ خارقة للطبيعة تتحكَّم بمصائر العالم البشري- لا بدَّ أن يضخَّ الرعب في عقول البشر وينشر القلاقل والاضطرابات في أوساط المجتمع، بينما الدين النافع يشجِّع على السكينة والاستقرار "والوفاق والسلام"(٨١). فأحد هذين -كما يستنتج هولباخ- هو دين "خارق للطبيعة وغامض ومُلغِز ومتناقض"، بينما الآخر يدعو إلى "الأخلاق الإنسانية". وبطبيعة الحال، فقد مثَّل هذا التمييز بين الدين الحقِّ والدين الباطلِ حلقةَ وصل بين الراديكاليين اللادينيين والتوحيديين، حيث اتفق جميعهم على السمات الكونية لـ"الدين الحق".

ورغم الدور الذي قد يؤديه الدين السليم في تغيير القناعات فيما يخص الحق والباطل والقضاء على الوعي الأخلاقي الفاسد المنتشر في المجتمع، فإن ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ يؤكدون جميعًا على أن السبيل الأكثر فعاليةً لأداء تلك المهمَّة يتمثَّل في إصلاح التعليم والمؤسسات والقانون بدعمٍ من الحكومة(٨٢). ومن بين أكبر المساعي الكفيلة بتغيير المعايير الأخلاقية المترسخة في المجتمع

(79) d'Holbach, *Essai*, 322–23.

(80) Delisle de Sales, *De la philosophie*, 1:325.

(81) Ibid., 323.

(82) Helvétius, *De l'Esprit*, 150.

يبرز القضاء على تحكُّم الإكليروس في التعليم كالعنصر الأهم: "إما لا قساوسة أو لا أخلاق حقَّة"(٨٣). أي إن أيَّ علم أخلاقي يستحقُّ الانتباه لا بدَّ أن ينطوي بشكلٍ وثيقٍ على مبادرات لإصلاح كلٍّ من النظامَيْن التعليمي والقانوني. فالهدف الأكبر -كما يقول هلفيتيوس- إنما يكْمُن في إعادة تقسيم نصيب الجميع من السعادة على قدم المساواة بين المواطنين، وهو هدف يتطلَّب تحقيقه صياغة قاعدة أخلاقية اجتماعية التوجُّه وعلمانية بالكامل إلى جانب إعادة توزيع الثروات على أساسٍ من التساوي بين أطياف المجتمع كافَّة(٨٤)، وهو موقف احتقره روسو بوصفه تعبيرًا عن لاأخلاقية فظَّة، أما هلفيتيوس -على العكس- فقد عدَّ هذا الموقف مُعبِّرًا عن مغزى المبدأ القديم الذي ينصُّ على أن "منفعة الشعب هي القانون الأعظم" (*"salus populi suprema lex esto"*)، وهو المبدأ الذي أعاد هلفيتيوس تأهيله ليكون حجر الأساس للأخلاق والنظرية الاجتماعية الجديدة(٨٥).

يقرُّ هلفيتيوس بأن الأذى والمتعة هما "الدافعان الوحيدان في العالم الأخلاقي"، وأن حبَّ الذات والسعي وراء المصلحة الذاتية هما القواعد الواقعية الوحيدة التي بإمكانها أن تشيد علمًا أخلاقيًا نافعًا وبنَّاءً يستحقُّ صفة الكونية(٨٦). "إن إرادة السعادة سمة مشتركة بين جميع البشر"، بتعبير هلفيتيوس(٨٧)؛ ولذا فإن فنَّ التشريع يتمثَّل في إقناع الناس بأن "عاطفة حب الذات لديهم هي التي تدعوهم إلى التزام العدالة في معاملاتهم بعضهم مع بعض"(٨٨). من هنا ينبري هلفيتيوس لاستحضار الأمثلة لتوضيح المراد بالتمييز الجوهري الذي يقيمه بين "فضائل التعصُّب" و"الفضيلة الحقَّة"، قبل أن يستعرض كيفية تناول هذا التمييز بشكلٍ مُقنِعٍ للدلالة على معيارٍ كونيٍّ للتعقُّل الأخلاقي، يمكن تطبيقه بفعالية لإصلاح الأنظمة التشريعية والجنائية وقوانين الأحوال الشخصية وكافَّة الميادين الخاضعة

(83) Helvétius, *De l'homme*, 2:902.

(84) Ibid., 2:732–34; Domenech, *L'Ethique*, 45–48.

(85) Helvétius, *De l'homme*, 2:907, 912, 923.

(86) Helvétius, *De l'Esprit*, 211, 217–28; Domenech, *L'Ethique*, 18.

(87) Helvétius, *De l'Esprit*, 258.

(88) Ibid., 216–17.

للاعتبارات الأخلاقية[٨٩]. يعرِّف هلفيتيوس "فضائل التعصُّب" بأنها تلك الفضائل التي إما تضرُّ أو لا تتعلَّق بالمصحلة العامة وسعادة الشعب، وتتدرج من الأضحيات البشرية وأكل لحوم البشر وتشويه الأعضاء التناسلية وإحراق البدن وصولًا إلى الصيام والبغاء المقدَّس، إلى جانب قمع الممارسات الجنسية المثلية وغيرها مما يُعَدُّ أفعالًا مُشينة أو إجرامية[٩٠]. وفي كل بلاد العالم تقريبًا نجد السواد الأعظم من الناس يعلي من شأن هذه "الفضائل" المزعومة فوق الفضائل الحقَّة، وحيث يواجهون أيَّ خرق لها بفزع عظيم (بغض النظر عن لامعقوليتها بالنسبة إلى المنتسبين إلى ثقافات أخرى أو عند تفحُّصها بعين العقل)، في حين لا يأبهون بأيِّ تعديات على الصالح العام.

أما الحلُّ الوحيد للردِّ على ترويج الكنيسة لفضائل التعصُّب، فيكْمُن في العمل على تعرية النفاق والجهل الناجمَيْن عنها، وإثبات من هم "الأعداء الأكثر وحشيةً للإنسانية" فعلًا. لكن يبدو أن ما من مجتمع لا يعتنق الفضائل الباطلة، ومن ثَمَّ إعاقة تطبيق حتى أكثر قواعد "الأخلاق الحقَّة" بساطة، وعرقلة المساعي الرامية إلى نشر المعرفة والتنوير. فعندما قام الكهان في أثينا الوثنيَّة بمحاكمة سقراط وإعدامه والتنكيل بأتباعه، فإن ذلك -بحسب هلفيتيوس- لم يكن إلَّا لأن مصلحتهم الخاصة كانت على تناقضٍ تامٍّ مع المصلحة العامة. فكل المتدرِّجين في درب الكهانة إنما هم -تعريفًا- كهان لدين باطل، كونهم يجاهرون في خطبهم بـ"فضائل التعصُّب" ولديهم مصلحة خاصة في الإبقاء على بني البشر في ظلمات الجهل قدر المستطاع، فالجهل هو أساس سلطتهم، كما يشهد منع السلطات الإكليروسية لكتاب "**روح الشرائع**" لمونتسكيو في "عدد من الدول" (ويقصد إيطاليا وإسبانيا والبرتغال والنمسا)[٩١].

جدير بالذكر أن بعضًا من مكونات فكر هلفيتيوس الأخلاقي بدت وكأنها بالغة التبسيط بالنسبة إلى ديدرو وهولباخ. ولم يكْمُن مصدر الإزعاج بالنسبة إلى ديدرو في التوجُّه العام لمنظومة هلفيتيوس الفلسفية، بل في طابعها الاستنباطي المبالغ

(89) Ibid., 140–46; Wootton, “Helvétius,” 314.

(90) Helvétius, *De l’homme*, 2:731–32; Helvétius, *De l’Esprit*, 135.

(91) Helvétius, *De l’Esprit*, 144.

في تنسيقه وتنميقه، فضلًا عن بساطته الميكانيكية ومن ثَمَّ سطحيته، بحسب ديدرو، الذي عدَّ هلفيتيوس متسرعًا ومستهينًا عندما يقول بأن الحساسية الفيزيائية "هي المصدر الوحيد لتصرفاتنا"، ومن ثَمَّ استنباط المبادئ الأخلاقية حصريًا من السعي وراء "المتعة" وتجنُّب الضرر، وهو موقف حدا بهلفيتيوس للاعتماد على قدرة التعليم لتغيير المجتمع بشكل بالغ(٩٢). ومن جهة أخرى، فإن تأكيد هلفيتيوس المتواصل على أن "المصلحة العامة" هي الأساس الأوحد للأخلاق قد انطوى على نتيجة أخرى -بشهادة هلفيتيوس نفسه- مفادها أن كلَّ الأفعال تقريبًا، حتى القتل وأكل لحوم بشر، يمكن أن تصبح في بعض الأوضاع الاستثنائية مشروعة بل وفاضلة من منظور الصالح العام(٩٣). وقد استأنف هلفيتيوس مناقشاته مع ديدرو وهولباخ في نهاية حياته، بعد أن كثرت لقاءاتهم في السنوات الأولى من السيتنيات، وذلك عندما انكبَّ ديدرو على دراسة مخطوطة ثاني كتب هلفيتيوس المهمَّة، وهو "**في الإنسان**" (*De l'Homme*) (١٧٧١م)، حيث أخضع ديدرو ذلك الكتاب لمساءلاته ونقوده النافذة في الأشهر السابقة على وفاة صديقه عام ١٧٧١م. وقد توسَّع ديدرو في نقوده خلال العامَيْن ١٧٧٣ و١٧٧٤م قبل أن ينشرها في كتاب يحمل عنوان: "**تفنيد عمل هلفيتيوس المعنون: في الإنسان**" (*Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitule* De l'Homme) (١٧٧٤م)، وهو أحد أطول أعمال ديدرو وأكثرها تفصيلًا.

سعى ديدرو وهولباخ إلى إيجاد تعريفٍ أوسع للمصلحة الشخصية مما يسمح به هلفيتيوس، وأن يتجنَّب ذلك التعريف الاعتمادية المفرطة على الظواهر الفيزيائية، وكانا يتطلعان إلى استكشاف العلاقة بين المصلحة الشخصية والإرادة العامة بشكلٍ مُتبصر ودقيق ووافٍ. لذا يتساءل ديدرو: أليس الفرق بين "الفيزيائي" و"الأخلاقي" كالفرق بين البهيمة والإنسان العاقل(٩٤)؟ ويتابع ديدرو بأنه من

(92) d'Holbach, *La morale universelle*, 1:11 and 3:53; Helvétius, *De l'Esprit*, 190, 230, 233, 553–63; Diderot, *Réfutation*, 297–98, 316; d'Holbach, *Systéme social*, 29–31, 78; d'Holbach, *Politique naturelle*, 456–57.

(93) Helvétius, *De l'Esprit*, 84; Smith, *Helvétius*, 210.

(94) Diderot, *Réfutation*, 300–303.

الواجب على كل فيلسوف أن يكون مطلعًا على آخر التطورات في العلوم البيولوجية، وأن ينهمك في تفحُّص المصاعب العديدة المرتبطة بالبحث التجريبي في حقول الفيزيولوجيا وتكاثر الحيوان والجنس والسلوكيات الشاذة والاضطرابات النفسية والمعضلات الأخلاقية وآليات عمل العقل عمومًا، حيث يصرُّ ديدرو على أن السؤال ما زال مفتوحًا -بالنسبة إليه وهلفيتيوس وهولباخ- حول شرعية إحالة قابلية الإحساس لدى البشر -ومن ثَمَّ التفكير- على المادة في حدِّ ذاتها، وبالنسبة إليه فإنه يعتبر ذلك مجرَّد فرضية إجرائية لا أكثر، وربما كانت أكثر التفسيرات معقوليةً حتى الآن، ولكنها ليست حقيقة تستند إلى برهانٍ يقينيّ.

أبدى ديدرو امتعاضًا شديدًا من نظرية هلفيتيوس حول تحصُّل العقل لدى الإنسان، حيث لا يترك هلفيتيوس مجالًا لاستيعاب التفاوت الهائل في مستويات القدرة العقلية وأنماطها بين بني البشر، بل يكتفي بإحالتها على البيئة والتعليم لا غير[٩٥]. لكن ماذا عن الغباء والجنون والسلوك غير السويّ، بل ماذا عن العبقرية؟ أليست هذه -والكلام لديدرو- أكثر من مجرَّد سلبيات أو إيجابيات ناجمة عن البيئة أو التعليم؟ كما لم يقتنع ديدرو باحتمالية أن الدولة -بعد أن تضع خططها وأولوياتها التعليمية- سوف تنصرف ببساطة إلى تكوين عقول الناشئة في المجتمع بالشكل الذي يعكس المصلحة العامة بأفضل صورة. أما بالنسبة إلى مقولة هلفيتيوس بأنه من السهل نسبيًّا تغيير معتقدات الناس الدينية عن طريق التعليم، فإن ديدرو عدَّها غير معقولة بتاتًا[٩٦]، فربما كانت أفكار الشعوب -كما الأفراد- خاطئة جدًّا في العادة، ولكن ذلك لا يعني أنه من السهل تغييرها.

أقام ديدرو وهولباخ الآلية الأخلاقية التي ينطوي عليها فكرهم -أسوةً بسبينوزا- على المُسلَّمة القائلة بأن عواطف بني البشر ورغباتهم تخضع للقوانين نفسِها الحاكمة لحركة الأجسام في الطبيعة، وهي قوانين منتظمة ومحدَّدة ولكنها معقَّدة. لذا فإن "الحركات" الذهنية -كما يسميها هولباخ- التي تدفع بالإنسان إلى اتخاذ القرار الأخلاقي أو اللاأخلاقي تعود إلى أسباب ميكانيكية شتَّى، بحيث لا

---

(95) Ibid., 192–95; Diderot, *Réfutation*, 276–77; Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment* (Oxford, 2008), 221–22.

(96) Diderot, *Réfutation*, 287–88.

يمكـن القـول بوجود خطَّة أو غاية عظمى -سـواء كانت لاهوتيَّـة أو نفعيَّة- تحكم السـلوك البشـري، بل نسـق معقَّد من الدوافع والميول والبواعث. وقد مكَّنت هذه المقاربة ديدرو وهولباخ من تطوير تصوُّر للمزاج والشخصية والفكر الإنساني أكثر دقَّةً وتشـعُّبًا من ذاك الذي جاء به هلفيتيوس. فالوعي بالمصلحة الشـخصية يتوسَّـع ويتعمَّـق مـع نمـو الوعي عمومًـا. وبينما يبقى منهجهـم في نهاية المطـاف قريبًا من نفعيـة هلفيتيوس أو بنثام -أي إن السـعادة كانت بالنسـبة إلـى ديدرو وهولباخ أيضًا عبارة عن شعور منسابٍ ولا متناهٍ من المتعة والسكينة والرضا يملأ حياة الإنسان- فـإن تحليلاتهـم توسِّـع من نطـاق القوى المؤثـرة والدوافع الشـخصية والمقولات الأخلاقية، وتمنح العدالة دورًا أكثر مركزية(٩٧).

إن الطريقـة الصحيحـة لتحديـد فحوى الأخـلاق تتمثَّل أولًا فـي تحديد ماهية المصلحة الجماعيَّة الأبديَّة والكونيَّة لبني البشـر، أي المصلحة الدائمة أو ما يسميه ديـدرو "المصلحـة الثابتـة للمجتمـع"(٩٨). وفـي حين أن أحـدًا لا يمكنـه أن يغضَّ النظـر عمَّـا يراه يصبُّ في مصلحته الشـخصية، فإن السـعي وراء تلك المصلحة لا يُعَـدُّ أخلاقيًّـا إلَّا عندما يسـتوعب الأفراد أن مصلحتهم الحقيقيـة تتطلَّب أن يكونوا نافعيـن ومتوائميـن مع الغيـر، حيث وضعت الطبيعةُ الإنسـانَ في خضـمِّ المجتمع وسـط غيره من السـاعين لتحقيق مصلحتهم الخاصة أيضًا، ومن ثَمَّ فإن الفرد حين يتصرف أخلاقيًّا -أي على قاعدة القسـط والمسـاواة والاعتراف المتبادل- فإنه في المحصلـة يعمـل علـى تحقيـق سـعادته وسـعادة الغيـر(٩٩). وهكذا فعندمـا يصدر السـعي وراء المصلحـة الشـخصية عـن التجربـة والعقل ويسـتهدف تلـك الغايات "النافعة بالفعل للمجتمع"، فإن ذلك التصرف يصبح "عظيمًا ونبيلًا وساميًا" - بل إنه يصبـح معادلًا للفضيلة ذاتها. وفي المقابل، فإن السـعي وراء المصلحة الشـخصية يصبـح وضيعًـا ومنحطًّـا عندمـا لا ينطـوي علـى الاكتـراث بالغيـر ولا يصـدر عن مبادئ مستنيرة.

---

(97) d'Holbach, *Essai*, 335; Richard, *Défense de la religion*, 83–84.

(98) d'Holbach, *Système social*, 82.

(99) Ibid., 81–83; d'Holbach, *La morale universelle*, 1:25.

أما الفضيلة المُفضية إلى السعادة البشرية، فتتمثَّل بالنسبة إلى الفلاسفة الجدد في الإسهام في تحقيق "السعادة العامة والخاصة"، بما يشمله ذلك من مساعدة الغير في نيل التقدير والتعاطف والتعاون من بقية أفراد المجتمع(١٠٠). ولتأمين تعاون الغير، يجب على المرء أن يعاملهم كما يحبُّ أن يعاملوه، أي على أساسٍ من الاعتراف المتبادل والمساواة. وهكذا أصبحت العدالة والإحسان بالنسبة إلى الفلاسفة الحديثين -كما كانت بالنسبة إلى سبينوزا في "**الأخلاق**" و"**رسالة في اللاهوت والسياسة**"- القاعدة الوحيدة للأخلاق في حدِّ ذاتها. أما بالنسبة إلى أولئك الذين نعتهم خصومهم بـ"السبينوزيين" (*Spinosistes*) -مثل بولانفيير وفريريه ودومارسيه وبولانجيه وديدرو و"زمرة هولباخ" (*coterie d'Holbachique*)- فإن العدالة والظلم، والبِرَّ والتقتير تُعَدُّ الغايات الأخلاقية الفعلية الكبرى، الأمر الذي لطالما أثار حفيظة الأب مارين، فالسلوك العادل فقط -أي القائم على المعاملة بالقسط وتجنُّب إلحاق الضرر بالغير فيما يخص حقوقهم وسلامتهم وممتلكاتهم- هو الذي يمكن عدُّه "أخلاقيًّا" بالنسبة إلى هؤلاء. وبالفعل، فقد كان تصورًا للعدالة يرتكز على الاعتراف بالمساواة الطبيعية بين الأفراد والأُمم من حيث الحقوق، أي كان تصورًا يقوم على المساواة والاعتراف المتبادل، وهو تصوُّر يمثِّل "القاعدة الحقيقية للفضائل الاجتماعية كافَّة"، بتعبير هولباخ(١٠١). في هذه النقطة تحديدًا، نرصد الرابط الجوهري بين القيم الأخلاقية للتنوير الجذري وإصرارهم الدائم على مبادئ المساواة والديمقراطية.

وفي حين رأى عدد من المؤرخين في العصر الحديث أن التنوير ينمُّ عن تفاؤل مفرط وسذاجة في تصوُّر أن الإنسان كائن صالح بطبيعته وقابل للترقي أخلاقيًّا، فالواقع أن ديدرو وهولباخ -كما يشهد الأب ريشار- يريان أن الإنسان ليس صالحًا أو طالحًا بطبيعته، بل هو كائن يكتسب سماته الأخلاقية فقط عن طريق المجتمع والتعليم(١٠٢). ومن هذا المنطلق، انبرى الأب ريشار مصورًا الحرب بين المسيحية والفلسفة كحربٍ بين منظومتَيْن أخلاقيتَيْن متناقضتَيْن تمامًا، ويهاجم هولباخ في

(100) d'Holbach, *Systéme social*, 92; Richard, *Défense de la religion*, 97–98.

(101) d'Holbach, *Politique naturelle*, 49; Helvétius, *De l'homme*, 2:903–7.

(102) Ibid., 15–16; Domenech, *L'E´thique*, 49.

عـام ١٧٧٥م بحجَّـة أن الفلسـفة الجديدة قد ارتكبت خطـأ فادحًا عندما زعمت أن الفسـاد الأخلاقـي لمجتمـعٍ مـا إنما ينجم عـن الجهـل والتعصُّب والمزاج السـائد والتعليـم القاصـر والحكـمِ الجائـر والكسـل، فبالنسـبة إليهم لا تعدو رذائل البشـر ولاأخلاقيتهـم إلَّا أن تكـون نتائـجَ نابعـةً مـن خطـأ فـي الفكـر و"المؤسسـات اللاعقلانية"[١٠٣]. كما عارض الأب ريشـار واسـتنكر الفكرة القائلة بأن الإنسان لا يقيم اعتبارًا لمسؤولياته تجاه الغير من بني جنسه ويفشل في استيعاب أن سعادتهم ضروريـةٌ لسـعادته إلَّا بسـبب قصـوره عـن إدراك العلاقـة الضروريـة التـي تربطـه بالغير[١٠٤]. فبحسـب الأب ريشار، فإن البطر والجشع والطمع والشهوة والتعطُّش للملـذات الحسـيَّة هـي التي تدفع بالإنسـان عمومًا إلى حضيض الفسـاد الأخلاقي -وهـو موقـف الكنيسـة- وأن أوجـه القصور هـذه هي أيضًـا التي تدفع بالفلاسـفة لاستلهام أفكارهم التي لا تزيد الفساد الأخلاقي إلَّا سوءًا. فالشرُّ مطبوع في الإنسان والفلسـفة عاجـزة عـن محاربته، كما يتجلَّى حين نتذكَّر أن الفيلسـوف سـينيكا كان معلـم الإمبراطـور المجنون نيرو. فالدين وحده هو القـادر على مصارعة الانحلال الأخلاقي والانحراف والخطيئة.

أما بالنسبة إلى الفلاسفة الراديكاليين، فإن الصلاح الأخلاقي يتمثَّل ببساطة في كل فعـلٍ يصـبُّ فـي الصالح العـام أو "المنفعة العامـة"، وهي ما سـمَّاه توماس بين بـ"وحدة الإنسان" القاضية بأن جميع البشر يقفون على قدم المساواة جوهريًّا[١٠٥]، وأن اختلافاتهم لا تتعدى الفوارق الخارجية[١٠٦]. وفقط عندما يكتشـف الإنسـان نقطـة الانطـلاق الصحيحة، فعندئذٍ يمكن للفلسـفة أن تؤسِّـس أخلاقًـا كونيةً بحقٍّ وسـاريةً على الجميع دون اسـتثناء رغـم التباينات اللامتناهية بين بني البشـر[١٠٧]. ولأن هـذه الأخـلاق معنيَّـة بالبشـرية جمعاء، فـإن قواعدها يجب أن تكون بسـيطة وسهلة الإثبات ومتاحة فكريًّا للجميع. ومن هنا يرى ديدرو وهولباخ أن جوهر هذه

(103) d'Holbach, *Politique naturelle*, 30; d'Holbach, *Systéme social*, 31–32; Richard, *Défense de la religion*, 1–2.

(104) d'Holbach, *Systéme de la nature*, 1:7.

(105) Paine, *Rights of Man*, 67.

(106) d'Holbach, *La morale universelle*, 1:xi.

(107) Ibid., 1:ix, 3; Holland, *Réflexions philosphiques*, 106.

الأخـلاق بسـيط ولا يقبـل اللَّبس: "أحِـبّ، إذا ما كنـت تريد أن تُحَـبّ" ,Aimez") ("pour etre aimé، هكـذا ينشـد هولبـاخ، مسـتلهمًا حكمـة سـينيكا بالمعنـى نفسِـه ("Si vis amari, ama") - وفـي هـذه القاعـدة البسـيطة "تتلخَّـص الأخلاق الكونية"(١٠٨).

وفقًا لهذه المعايير، فإن السياسة لا تصبح أكثر من المنهج الأخلاقي كما ينطبق على مستوى الدول، والتشريع لا يعدو نظرية الأخلاق مرفوعة إلى مرتبة القانون أو ما يُسـمَّى بـ"الحـق الطبيعي" -أي مجموعة الأحكام الأخلاقية المسـتقاة من طبيعة الإنسان- في حين يصبح التعليم مجرَّد وسيلة لتلبية حاجتنا لغرسِ الوعي الأخلاقي العاقـل ورعايتـه فـي نفـوس بنـي البشـر. وقـد رأى هولبـاخ فـي التعليـم -أسـوةً بهلفيتيوس- وسيلة فعَّالة بامتياز، إلَّا أنه -مثل ديدرو- رأى التعليم قضية أوسع من مجرَّد ما يتعلَّمه الناشئة في المدارس. ويردُّ الأب ريشار على هذا الزعم بالقول إنه حتى في أكثر دول أوروبا استنارة -ولم يكن الأب ريشار منكرًا للأثر العميق الذي أحدثه التنوير في أوروبا- فإن التعليم قد فشـل في تحسـين السلوك العام بأيِّ شكل ملحوظ، ويكتب: "إن قَرنَنا هذا هو قرن التنوير والعقل والفلسفة"، تمامًا كما يزعم الفلاسفة، ولكن هل صاحب هذا التنوير أي ترقٍّ في المعايير الأخلاقية(١٠٩)؟ كلَّا، فإننا نكاد لا نعثر على دليل بذلك.

إن الأخلاق -بوصفها منهجًا قائمًا على دراسـة الطبيعة والعلاقات الإنسـانية- تُعَدُّ علم إدارة الحاجات والرغبات والتطلُّعات البشرية، أي "علم السعادة" المتمثِّلة في "إرادة ما يمكن المرء نيله فقط"(١١٠). من هنا فإن دراسـة الأخلاق وتنميتها من أكثـر الأمـور فائدةً على سـكَّان المعمورة، من أُمم وحكَّام وأفـراد، وأغنياء وفقراء، وآمريـن ومؤتمريـن، وآباء وأبنـاء: فمن دون الأخلاق، فـإن المجتمع لن يتكوَّن إلَّا من مجموعة من الخصوم المتنافسين الذين يناصب بعضهم العداء لبعض(١١١). إلَّا أن الحكومات المبنيَّة على الجور -أي كل الحكومات عمليًا- لطالما كانت خائفةً

---

(108) d'Holbach, *Politique naturelle*, 76; d'Holbach, *La morale universelle*, 3:240.

(109) Richard, *Défense de la religion*, 204–5.

(110) d'Holbach, *La morale universelle*, 1:22.

(111) [d'Holbach], *Le Bon-Sens*, 198; d'Holbach, *La morale universelle*, 1:22.

مـن الأخـلاق الحقَّـة، فنجد الحكَّام يـزدرون الأخـلاق بوصفها علمًـا تأمليًّا صرفًا لا نفع له في حكم الإمبراطوريات، متجاهلين بذلك حقيقة أن الأخلاق هي القاعدة الحصرية لما تسـميه الفلسـفة الحديثة بـ"السـعادة العامة والخاصـة". وهم يزدرون الأخلاق لا لسببٍ إلَّا لأن الأمراء والنبلاء لا يكترثون بسـعادة رعاياهم، ولأن قلَّة مـن الرعايـا فقـط يدركون هـذه الحقيقـة. بعد عـام ١٧٧٠م، نجد ديـدرو وهولباخ يكرران أسـفهما على التباس القوة والجاه بالعدالة في أذهان الناس، ما يفضي بهم إلى تفضيل تأثير السلطة على "سعادتهم" الشخصية. ولمَّا كان الجهل والخنوع من الدعائـم الكبـرى لمصالـح الأمراء ورجال الكنيسـة والأسـباب الرئيسـة لانحطاط المجتمع، فقد صرَّح ديدرو وهولباخ (بعد عام ١٧٧٠م) بأن سعادة الجنس البشري تتوقَّـف علـى قلـب التحالف الاسـتبدادي بيـن الملـوك والكهنوت. فرغـم إمكانية تصوُّر الترقي الأخلاقي بالنسـبة إلى هولباخ وديدرو، فإن تلك الإمكانية لن تتحوَّل إلـى واقـع إلَّا عندمـا يمتلك بنو البشـر الحكومـة والقوانيـن العادلـة الكفيلة بخلق مجتمـع "عادل ومتسـامح ومتوائـم"(١١٢). إذن، فالتنوير الحـقُّ -أي تنوير المجتمع ككُلّ- يتطلَّـب بالضرورة ثورة شـاملة: أولًا في الأفكار ثـم في الأفعال، أكان ذلك بالتراضـي أو بالعنـف. أمـا الخطـوة الأولـى التـي لا منـاص عنهـا في هـذه "الثورة الشـاملة" الراميـة إلى تحرير البشـرية، فتتمثَّل في عدم المسـاومة علـى إدانة الجهل والتعصُّب وسرعة التصديق، حيث يكتب هولباخ في عام ١٧٧٢م: "لن يتعرف بنو البشـر إلـى مصالحهم الأكثر مصيريَّة إلَّا عن طريق كشـف الحقائـق لهم وتعريفهم بالدوافع الفعليَّة التي بإمكانها أن تدعوهم للعمل تجاه ما فيه صلاحهم"(١١٣).

---

(112) d'Holbach , *Politique naturelle*, 458; Jimack, "Obéissance a la loi," 153–68, here 153.

(113) [d'Holbach], *Le Bon-Sens*, vi–viii, 7.

الفصل السادس

بين فولتير وسبينوزا

التنوير بوصفه ثنائية فلسفية منهجية

احتجَّ هولباخ بأنه لا يمكن لأيِّ شعب أن يشعر بالولاء والحبِّ تجاه حكومته دون أن يـدرك الإيجابيـات المترتِّبة على الحكم العادل والمُنصِف؛ "ولهذا السبب لا بدَّ لنا مـن تنويـر الشـعب" إذا ما أردنـاه أن يتصرف برشـد، وأن يعقل السـلبيات الناجمة عن تضليل المنافقين والطامعين بالسـلطة والقادة الدينيين. لذا يصرِّح هولباخ بأن "الشعب لا يمكن أن يصبح عاقلًا إلَّا عن طريق التعليم العام"، وهو السـبيل الوحيد لإرشـادهم لاسـتيعاب مصالحهـم الفعليـة وإقناعهـم بالـولاء الذي يجـب أن يدينوا بـه للحكومة والواجبات المتوقَّعة منهم والفوائد الناتجة عن سيادة السلام والاستقرار[١].

ولمَّا كانت معظم المؤسسات التعليمية في تلك الفترة تابعةً للكنائس أو مفتوحةً للنبـلاء حصريًـا، فـإن جوانب الثقافـة والتعليم كافَّـة في القرن الثامن عشـر قد بدت للفلاسفة الحديثين وكأنها قائمةٌ على أساسٍ باطلٍ بل ومتناقضة. ففي تلك الظروف -والكلام لهولباخ- "لا سـبيل أمام من يطلب المعرفة إلَّا أن يكون مُعلِّم نفسـه"[٢]، فمـن أجل أن يصبح المرء شـخصًا مسـتنيرًا وعاقلًا يجب عليـه أن يخلِّص عقله من شـتَّى "المبادئ الباطلة" المتشابكة التي يسـعى أولياء الأمور والمعلِّمون والقساوسة إلـى نشـرها بين النـاس. أما ماثيـو تورنر -الجـراح والكيميائي واللاديـني الصريح، وأحد كبار المعجبين بهلفيتيوس وغيره من الفلاسفة الحديثين، والذي يُعَدُّ من أكبر زعماء التنوير الجذري في ليفربول- فيقول: "إنني مؤمن بالعقل، ورغم أني قد آمنتُ فيمـا مضـى بالعديـد من المعتقدات دون إعمـال العقل، بل وغيرهـا من المعتقدات المناقضة للعقل تمامًا، وهو أمر شائع جدًّا، فإني آمل ألَّا يتكرَّر ذلك مني أبدًا"[٣].

---

(1) d'Holbach, *Politique naturelle*, 175–77, 328–29; Helvétius, *De l'homme*, 1:81–90.

(2) d'Holbach, *Système social*, 506–8.

(3) Matthew Turner, *Answer from a Philosophical Unbeliever to Dr Priestley's Letters to a Philosophical Unbeliever* (London, 1782), xxvi.

إن إعادة النظر في المعتقدات الأساسية بهذه الطريقة لأمرٌ عسيرٌ ويستغرق وقتًا طويلًا؛ إذ ليس أصعب على النَّفْس من التبرؤ من تلك الأفكار التي تشبَّعت بها منذ الطفولة، وهو ما يشير إليه هردر عندما يقول بأن تقدُّم الروح الإنسانية أمر مستحيل ما لم ينطوِ على بذل قصارى الجهد في مقارعة أكثر العراقيل شدَّة والثورة عليها[٤]. إلاَّ أنه يجب علينا أن نخوض غمار هذه العملية المؤلمة من أجل مصلحتنا ومصلحة الغير. وكلما كان مستوى العقل أقلَّ تقدمًا، كانت المقاومة التي يواجهها المرء في المجتمع أعتى، وكلما كانت الثورة المطلوبة أكثر جذرية، قلَّ حظُّ الناس من المعرفة، وزادوا عنادًا في الاستمساك بمعتقداتهم، حيث الشخص الجاهل تمامًا فقط -كما يقول هولباخ- هو الذي يترجم سذاجته المطلقة إلى يقينٍ تامٍّ، ومن ثَمَّ يتحوَّل إلى خصمٍ عنيفٍ ووحشيٍّ في حال أثار أحدهم الشكوك فيما يعتقد به.

ولمَّا كان الطريق وعرًا بهذا الشكل، حتى يمكن لأكثر العباقرة نبوغًا أن يجانبوا الصواب بكل سهولة، فإن تقدُّم العقل الإنساني يجب أن يُعَدَّ دائمًا جهدًا جماعيًّا: فإنه من واجب جميع البشر المستنيرين أن يسخروا مواردهم الفكرية كافَّة لتهذيب الأفكار المطروحة على عموم الناس وشحذِها، كما ينصح هولباخ وتلميذه الألماني فايسهاوبت؛ إذ التنوير الحقيقي ليس إلَّا نتيجة للجهد الجماعي للباحثين كافَّة وعلى رأسهم الفلاسفة الذين يتصدَّرون تلك المسيرة، كما فعلوا عندما جمعوا موادَّ **الموسوعة** في وجه معارضة شعواء، ولا يقلُّ دور القرَّاء في النقد والتحكيم بين المواقف المتباينة أهميةً، وذلك عن طريق المناظرات والجدل والمشاركة في الحياة الفكرية العامة. فإذا كان من مسؤولية كل كاتبٍ على حدة أن يكون واضحًا ومخلصًا وصادقًا في كل ما يكتبه، فإن وظيفة عموم القرَّاء هي تقييم النتيجة والحكم عليها. ولمَّا كان المستنيرون من بني البشر على دراية أكثر من غيرهم بما تنطوي عليه مصلحتهم الفعليَّة حكمًا، فمن الواجب عليهم أن يتجنَّبوا المشاحنات التافهة والخصومات وإثارة الفتن فيما بينهم، بل يجب على أكثر عناصر المجتمع استنارةً أن يتميزوا بروحهم الودودة والإنسانية تجاه الجميع، وأن يتوخوا الحفاظ على التناغم فيما بينهم. من هذا المنطلق،

---

(4) Herder, *Another Philosophy*, 47–48.

أصبح الوفاق الأخويُّ وحُسن المعاشرة والمجهود الجماعي القيمَ الأساسية لهولباخ وأتباعه.

أما روسو فعُدَّ قاصرًا بشكل مفزع من كل هذه الجوانب[٥]. ولا شكَّ أن الفلسفة قد عانت منذ البداية من احتدام البغضاء والخصومات الشخصية في أوساط ممارسيها، الأمر الذي استنكره الفلاسفة الراديكاليون كما نرصد في تناولهم لروح المنافسة الضارية والشقاق المنتشرة بين المدارس والمذاهب الفلسفية الإغريقية. فقد اعتقد الراديكاليون أن العمل المشترك والتعدُّدية بين كافَّة الباحثين المخلصين عن الحقيقة يُعَدُّ ضرورةً جوهريةً لأيِّ شكل من أشكال التقدُّم الإنساني الفعلي، ناهيك عن أيِّ محاولة سِريَّة لقلب النظام القديم في المجتمع. فوفقًا للضرورة، لا بدَّ للفلاسفة من أن يتكتَّل بعضهم مع بعض في مواجهة البقيَّة. أما روح الفلسفة الحقيقية، فإنها تبغض الغلواء والإيعاز بمناقضة الآخر لمجرَّد التغلُّب عليه في السجال: فلا بدَّ أن يكون "أولئك المشتغلون بالفلسفة صريحين تمامًا بعضهم مع بعض وهادئين على الدوام، وألَّا يخضعوا إلَّا للعقل المنقاد بنبراس التجربة، الذي وحده يستطيع أن يكشف لنا عن الأشياء كما هي؛ فيجب على الفلسفة أن تنصاع للحقيقة بغض النظر عن مصدرها، وأن تنبذ الخطأ والتعصُّب للرأي مهما كانت سلطتها على العقول"[٦].

اعترف ديدرو وهولباخ بفضل عددٍ من المفكرين عليهم من منطلق أبحاثهم التاريخية وعملهم في تحرير وجمع معالم الفكر الراديكالي السابق عليهم. فبوصفهما كبار المنظرين لـ"الفلسفة الحديثة" في الحقبة السابقة على الثورة الفرنسية، فإنهما لم يتنكرا للأثر البالغ الذي كان لكتَّاب مثل بولانفيير وبولانجيه وفريريه ومزلييه وميرابو ودومارسيه، فضلًا عن هلفيتيوس وبايل وهوبز وسبينوزا، في نظرياتهما، كما اعترفا بأن الخطوات والإنجازات الأولى في مسيرة التنوير الجذري الطويلة قد سبق أن تمَّت بالفعل على يد فلاسفة الإغريق القدماء. لكنهما -رغم ذلك- ادَّعا أيضًا أنه ليس هناك سوابقُ فعليَّة لما جاء به القرنان السابع عشر والثامن عشر من أفكار جذريَّة في حقول الأخلاق والسياسة والتعليم والفلسفة، لا

---

(5) Diderot, *Essai*, 1:100–102.

(6) d'Holbach, *Essai*, v.

في العالم القديم ولا في القرون الوسطى، ولا في إيطاليا الأنوار خلال حياة ماكيافيلي(٧).

أما الرواقية القديمة فقد تحفظ عليها دومارسيه وهولباخ، كما فعل سبينوزا من قبل، لكونها تدعو للتقشُّف ويشوبها التزمُّت ولا تقوم على المبادئ السليمة للتفكير، فهي منهج ينبذ العاطفة ويخفق في صياغة المفهوم الصحيح للفضيلة، بل يدعو إلى مفهوم غير واقعيٍّ لا يمكنه اجتذاب الأسوياء من الناس(٨). وبينما سعت طائفة من الأشخاص دائمًا إلى تنمية الممارسات التقشُّفية لأغراضهم الذاتية، فإن التقشُّف كان أيضًا ودائمًا -بحسب هولباخ- شكلًا من أشكال الورع الذي لا يقدر عليه إلَّا القلَّة من الناس. من هنا حارب الراديكاليون عقيدة التبتُّل التي يجلُّها العديد من الكتَّاب الكاثوليكيين، بوصفها أداةً للحطِّ من قدر السواد الأعظم من الناس والإبقاء عليهم في مرتبة دونيَّة خاضعة. أما الأبيقورية فقد حظيت بالمزيد من الترحيب من طرفهم، فأبيقور -وفقًا لهولباخ- قد وقع ضحية حملة مُغرِضة من طرف الكتَّاب المسيحيين. ورغم ذلك، فإن الأبيقوريين قد عُدّوا أيضًا أبعد ما يكون عن "الكونيَّة" بحسب معايير الفلسفة الجديدة، حيث لم يتمكَّن مذهبهم من شرح مبادئهم بوضوحٍ أو الدفاع عنها بحسمٍ أمام الخصوم. وأخيرًا، لم يَرَ الراديكاليون في المدرسة الأرسطية غير ركامٍ من المفاهيم والتعريفات الخاوية التي عفا عليها الدهر، ورغم هيمنتها على الفكر قرونًا طويلة، فإنها لم تُسهم بشيء يُذكَر فيما يخص الفلسفة والعلم والسياسة والأخلاق "الحقَّة".

بينما استحقَّ الإغريق الثناء على الدور الخاص الذي اضطلعوا به في تاريخ العلم والفلسفة، فإن المفكرين الراديكاليين أنكروا أن الإنجاز الإغريقي كان نابعًا من أيِّ سمات إثنيَّة انفردوا بها عن غيرهم من الأُمم، أو أنه كان نابعًا من "أوروبيَّة" الإغريق، بل إنهم أنكروا حتى أن يكون ذلك الإنجاز صادرًا عن العالم الإغريقي أصلًا. فإن شرف تعريف البشرية على الفلسفة لا يمكن أن يُنسب إليهم بحال، بل إلى المصريين القدماء والفينيقيين، الذين زوَّدوا الإغريق بطقوسهم الدينية الأولى وأفكارهم المبدئيَّة حول الطبيعة "والأخلاق، وبكلمة: الفلسفة"، كما يشير

(7) d'Holbach, *Système social*, 57–62.

(8) Ibid., 59–60, 103; d'Holbach, *La morale universelle*, 1:ii–iii.

هولباخ[٩]، وخاصةً فيثاغورس وأفلاطون، اللذين استقيا أفكارهما من مصادر مصرية على حدٍّ تعبيره. وقد رأى ديدرو وهولباخ أن الإجلال العميق الذي يكنّه معظم المعاصرين للقدماء لا يعدو أن يكون إعجابًا في غير مكانه، وعلى ذلك استحقَّ اللَّوْم، فهذا "الاحترام الغبي والمُنمَّق تجاه العصور الغابرة" لا يقلُّ عشوائيةً عن باقي أشكال التوقير الزائف للسوابق التاريخية[١٠]. واستنكر ديدرو وهولباخ بخاصَّة إخفاق فلاسفة الإغريق في معالجة أكبر أوجه الخلل في مجتمعاتهم، فقد خصَّ الإغريق والرومان العبيد بأبشع أشكال المعاملة، لكن ما الذي قام به المفكرون والأخلاقيون الإغريق لمعالجة الظلم الواقع على طبقة الهيلوت (الأقنان) -مثلًا- الذين جرى تعريتهم من أدنى الحقوق والضمانات، وطمسهم في حضيض العبودية المزرية تحت النظام القانوني لإسبرطة[١١]؟

شدَّدت الأفكار الراديكالية على وحدة الإنسانية، والمساواة الأخلاقية بين جميع البشر، والطابع الكوني لحياة الإنسان. ومن هذا المنطلق، كان "الفلاسفة الحديثون" على خلافٍ مع فولتير وغيره من الربوبيين المحافظين حول تحصُّل أيِّ فرعٍ من فروع البشرية دون غيره على ميزة أو عبقرية خاصة تسمح له بتنوير سائر بني البشر وإرشادهم. فإذا كانت المركزية الأوروبية والاستعلاء العنصري الذي تنطوي عليه منتشريْن في جُلِّ مناحي التنوير المعتدل (كما يكرِّر نقَّاد مدرسة ما بعد الكولونيالية)، فإن تلك الأفكار لم تلقَ قبولًا من جانب المفكرين الراديكاليين أو فولتير، الذين لطالما أشادوا بفضائل الصينيين والفرس والهنود إلى جانب الإغريق، إلَّا أن الراديكاليين وحدهم هم الذين رفضوا افتراض أيِّ تراتبية بين الأُمم وتقسيمها إلى متفوِّقة ودونيَّة، وهو ما لم يجتنبه فولتير. فالفلسفة بالنسبة إلى المفكرين الراديكاليين تمثِّل مهمَّة مفروضة على الجميع، والمنافع الناتجة عنها هي من نصيب البشر كافَّة بالتساوي، تمامًا كما أن المنافع الناجمة عن الدروس الكونيَّة المُستخلَصة من التجربة عن طريق إعمال العقل تنتمي إلى الجميع، ما يفضي إلى ضرورة اعتبار الشعوب كافَّة سواسية.

(9) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:197.

(10) d'Holbach, *Systéme de la nature*, 1:8.

(11) d'Holbach, *Essai*, 96.

بهـذا المعنـى، فإن التنوير ينطـوي على ضمان الحرية الكاملـة للتفكير والتعبير والصحافة على قدم المساواة للجميع، وهو أحد الجوانب الرئيسة من "ثورة العقل" التي سـعى "الفلاسـفة الحديثون" إلى هندستها. وبسبب المخاطر الواضحة التي قد تهدِّد هذه الحركة الداعية إلى وضع حدٍّ للخصومات الغابرة والصراعات الشخصية والشـقاقات المدرسـية التافهة في حقول الفلسـفة والتعليم والتشـريع جراء الدعوة إلى إطلاق العنان لحريات التعبير والصحافة، فإن "الفلاسـفة الحديثين" قد اعترفوا بـأن "حريـة الصحافـة قـد تفضي إلى مشـاق شـتَّى" -وكان ديدرو بخاصَّـة قد عانى العديـد من الاعتداءات الصحفية المغرضة شـخصيًا- إلَّا أنهم رأوا في الوقت ذاته أن هـذه المشـاق "عديمة الأهميـة وعابرة إذا ما قورنت بالإيجابيـات" المترتِّبة على فتـح المجـال بالكامل لقوة العقل والمسـاءلة النقديـة والإقناع بالحجَّـة[١٢]. فربما أدت حرية النشـر المطلقة إلى خلق أجواء مُغرية لترويج الشـائعات والتشجيع على التشـهير والافتراء بدافع الحقد أو الكراهية، ولكن الراديكاليين عقدوا آمالهم على أن الأكاذيب والتلفيقات سـتكون هي الضحية الكبرى في نهاية المطاف من نشـرها علـى العلـن، ومـن ثَـمَّ فـإن الحقيقة هي التي ستسـتفيد فـي المحصلة من السـماح بنشرها على الملأ ومناقشتها في أوساط المجتمع. فكل كاتبٍ كاذبٍ أو متحاملٍ لا بدَّ أن ينال العقاب الذي يسـتحق -كما يقترح هولباخ- عن طريق الاسـتنكار الذي سـيثيره في المجتمع[١٣]، حيث قدَّر هولباخ أن السـخط الشـعبي سـوف يقتصُّ من الاعتداءات الكيديَّة، وحتى لو لـم يتم ذلك فإن الحال سوف يكون أفضل من تقييد حرية المواطن في الكتابة والكلام "حول القضايا التي تهمّه وتخصّ سـعادته"[١٤]. ولـم يكـن هذا موقفًا شـجاعًا أو نبيلًا فحسـب، بـل جزءًا لا يتجزَّأ مـن الحملة التي بدأهـا سـبينوزا للمـرة الأولى في الفكـر الأوروبي في كتاب "**رسـالة فـي اللاهوت والسياسـة**"[١٥]. وقـد كان المفكرون الراديكاليون واعيـن تمامًا بالروابط الجوهرية بيـن حرية الصحافة وحرية التعبير والحريات الشـخصية من جهة، وتقدُّم المعارف

(12) *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, 1:339.

(13) Ibid., 291.

(14) Ibid.

(15) Jonathan Israel, "Introduction," in Spinoza, *Theological-Political Treatise*, xxv–xxvi, xxix–xxx; d'Holbach, *Politique naturelle*, 288–89.

كونيًّا من جهة أخرى، وهي روابط متعاضدة بشكلٍ وثيقٍ بحيث لا يمكن تقييدها بأيٍّ حال. وهكذا تجلَّت لهم حرية التعبير والصحافة بوصفها شرطًا أساسيًّا للدفع قدمًا بالثورة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية التي دعوا إليها.

كلما زاد الإنسان استنارةً ودرايةً بمصلحته الفعلية، زاد استيعابه للعلاقات والروابط التي تجمعه مع الغير. ففي "الفلسفة الجديدة"، لم يكن البشر أشرارًا إلَّا بقدر ما هم غير عقلانيين أو بقدر ما تغيب عنهم مقومات السلوك السليم تجاه أندادهم من بني البشر. ولمَّا انعدمت الاستنارة عمومًا بين الأمراء والنبلاء والمترفين، فإنهم قد اعتادوا غشَّ البشر والدَّوْس على سعادتهم. وهناك بعض الأُمم التي تُعَدُّ تعيسة تمامًا وغارقة في البؤس ولا تكاد تعرف من الفضائل شيئًا، إلَّا أن ذلك لم يكن ناجمًا أبدًا عن تمتُّع تلك الأُمم بقدرٍ عالٍ من الحكمة أو المعرفة، بل لأنها حُرمت ثمار العقل، وتلك الفئة التي ينبغي عليها أن تزيدهم حكمة لم تحبذ أن يكونوا على دراية أكبر بأوضاعهم، بل فضَّلت أن تخدعهم وتجرَّ بهم إلى التهلكة. فإذا أراد بنو البشر أن يكونوا أكثر سعادةً في المستقبل، كان لزامًا عليهم أن يقلبوا نظام الجهل والتحيُّز والامتيازات وسرعة التصديق الساذج بسلاح التنوير(١٦)، فذلك هو السبيل الوحيد الذي سيمكِّن البشر من تقويض ذلك السجن الشاسع والمظلم القائم على الإيمان الأعمى والخوارق والطقوس والمؤسسات الفاسدة والشرائع الغابرة والاستغلال التعسُّفي والتعصُّب الخبيث والجشع الضاري وباقي أشكال العنجهيَّة التي تنخر في عظام البشرية.

اشتقَّ ديدرو وهولباخ -على منوال راش وبريستلي- لنفسيهما طريق "تنوير" المجتمع ككُلّ، وفي ذلك تبعهما العديد من الحلفاء والأنصار -من أمثال رينال وميرابو وكلوتس ونيجون وكوندورسيه وفولني وسيريسييه وماريشال وبين وبريسو، ومن الألمان ليسينغ وهردر وفايسهاوبت وكنيجه وباهردت وفورستر- الذين لم يحصروا مساعيهم على النُّخب وعِلية القوم، بل سعوا إلى تأسيس أنظمة للتعليم العمومي لا تطالها أيدي الإكليروس أو الملوك. وقد ازدرى فريدريش الأعظم وفولتير في أيامه الأخيرة مثل هذه المساعي لتنوير السواد، لكن ذلك لم

(16) d'Holbach, *La morale universelle*, 2:209–10; d'Holbach, *Essai*, 19, 24, 28.

يحُـل دون انفعـال العاهـل جـراء اتهام هولبـاخ للملوك بأنهم "سـبب سـوء التعليم المتفشـي بيـن رعاياهـم"(١٧)، بينمـا ظلّـت حجج فولتير ضـد تنوير الأغلبيـة واهيةً وغيـر مُقنِعـة. وحده روسـو، بالرغم مـن الغموض الكثيـف الذي يلـفُّ تمييزه بين أهـداف التعليـم الاجتماعية مقابل الفردية، كان متمكنًا مـن مقارعة جهود أصدقائه السـابقين لتخليـص عقـول الرجـال -وخاصـةً النسـاء- مـن الأفـكار التقليديـة بعزمٍ وقّاد.

اتضـح مغـزى "ثـورة العقل" السـابقة علـى الثـورة الفعلية وما تنطـوي عليه من تداعياتٍ سريعًا لقرّاء الفلسفة بُعيد عام ١٧٧٠م، أي بعد صدور أهم أعمال هولباخ و"**التاريـخ الفلسـفي**" لديـدرو، وقد أثـارت البصمـة الواضحة لتلـك الأعمال على الأحـداث التاريخيـة فـي أوروبا الغربيـة القلقَ والارتبـاك، بل والجزع في أوسـاط الرأي العام، وربما كان أفضل مثال على الصدمة التي مثّلتها "ثورة العقل" التي دعا إليها الفلاسفة الجدد على الفكر والسياسة والثقافة في أوروبا هو رد فعل فولتير في سنواته المتأخرة. فقد أدى كتاب "**نظام الطبيعة**" لهولباخ بفولتير إلى إعادة النظر في موقفه الفلسفي بالكامل وإعادة ترتيب استراتيجياته السجالية، ما حدا به -في العقد الأخيـر مـن حياته- إلى رسـمِ أولوياته من جديد والتخفيف مـن حدّة هجومه على المسيحية لتسخير كامل جهده في مهاجمة السبينوزية واللادينية والمادية(١٨).

فقـد أصبحت أفـكار ديدرو وهولباخ -وخاصـةً في كتاب "**نظـام الطبيعة**"- هي الهدف الأول لحرب فولتير الفكرية في أعماله المتأخرة التي ألّفها بعد عام ١٧٦٩م، ونخصُّ بالذكر كتاب "**أسئلة حول الموسوعة**" (*Questions sur l'Encyclopédie*) (١٧٧٠-١٧٧١م، وهو آخر أعماله الكبرى)، ورسـالته في الردِّ على "**نظام الطبيعة**" (١٧٧٠م)، وكتـاب "**رسـائل إلـى ميميـوس**" (*Lettres de Memmius*) (١٧٧١م)، وكتاب "**يجب أن نؤسِّس لأنفسنا حزبًا، أو: مبدأ الفعل**" (*Il faut prendre un parti, ou le principe d'action*) (١٧٧٢م). في هذه الأعمال، نقف على فولتير مهاجمًا هولبـاخ وديدرو بمعيَّة سـبينوزا، الـذي أدرك فولتير مع مرور الوقت أن منظومته هي

---

(17) Frederick the Great, "A Critical Examination," 166; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution francaise (1715–1787)* (1933; 6th ed., Paris, 1967), 420–21.

(18) Voltaire, *Questions*, 5:333.

التي تقف وراء فلسفة خصميه الفرنسيَّيْن المادية اللادينية. وبالمثل، نجده في "**تاريخ الجِنّ**" (*Histoire de Jenni*) (١٧٧٥م)، وهي آخر قصصه الفلسفية الكبرى، يستخدم شخصية الدكتور "الصديق" (Dr. Friend) لمحاربة اللادينية والمادية من موقف فلسفي إنجليزي يستلهم الحسَّ السليم ومقدمات جون لوك.

لقد تميَّز رد فعل فولتير على الأيديولوجيا "المتفلسفة" لهولباخ وديدرو بالحدَّة، بل والاستنكار الشديد في كثيرٍ من الأحيان، حيث نقف عليه مؤكدًا المرة تلو الأخرى -في رسائله كما في مؤلفاته- على أنهما قد جانبا الصواب في استنتاجاتهما، بل إنهما وقعا ضحية أخطاء فادحة، ومن ثَمَّ فإنهما يهدِّدان بتقويض غايات التنوير ككُلّ جراء تلك الأغلاط. فمنذ مقال "**الكل في الله**" (*Tout en Dieu*) (١٧٦٩م) الصادر دون اسم المؤلِّف، ورغم الادعاء بكونه تعليقًا على فلسفة مالبرانش، يمضي فولتير في تطوير وتعميق نقده لأحادية الجوهر التي استخدمها "الفلاسفة الجدد" كحلٍّ للمعضلات الفلسفية التي انهمك في مغالبتها منذ ثلاثينيات القرن[١٩]، حيث نجده في هذا العمل يعترف بالمشاكل الجسيمة التي تحيط بـ"حجَّة التصميم" أو الحجَّة الغائيَّة على وجود الخالق، وهي من أساسيات المذهب النيوتوني الذي اعتنقه منذ ثلاثينيات القرن.

في هذه المنازلة الفلسفية الكبرى الأخيرة في حياته، يقوم فولتير بإعادة صياغة موقفه بشكل ملحوظ، فهو يقرُّ الآن -كما لم يفعل فيما مضى- بأن القدرة الإلهية يجب أن تُكتشف في الطبيعة نفسِها، وأنه في نهاية المطاف ليس ثمة تناقض بين ضرورة الفعل الإلهي وحرية المشيئة الإلهية، كما أنه -خلافًا لما مضى- يهجر فكرة حرية الإرادة في الإنسان، مضيِّقًا بذلك من نطاق اللاهوت الطبيعي الحاكم لفكره: فالإنسان حُرٌّ فقط حين يتصرف كما يشاء، لكنه في الواقع لا يملك حرية اختيار رغباته التي تبعث على تصرفه بهذه الطريقة أو تلك[٢٠]؛ إذ لا يمكن أن

(19) Voltaire, "Tout en Dieu," in Voltaire, *L'Evangile du jour contenant Paix pérpetuelle* [. . .] *Tout en Dieu* [. . .] ("Londres" [Amsterdam], 1769), 54–70; here 32.

(20) Voltaire, *Il faut prendre un parti ou, le principe d'action. Diatribe* (1772), in *Oeuvres Complétes de Voltaire* (Mélanges no. 7) (Paris, 1879), 28:517–54; here 533.

يُستثنى الإنسان من دائرة باقي المخلوقات والأجسام التي خلقتها القدرة الإلهية، ومن ثَمَّ فهو خاضع كليًّا لنواميس الطبيعة الأزليَّة التي لا تعرف التغيير. لكن هذه التنازلات كانت أقصى ما سمح به الفيلسوف المُسنّ، حيث ظل مؤمنًا بعقيدة الخلق من العدم، وثبات الأنواع، والتعاليم النيوتونية القائلة بأن الاتساق والترتيب المشهود في النظام الشمسي ينبئ عن مجموعة من القوانين المتناغمة والمتفاعلة التي لا بدَّ أن تكون صادرةً عن عليمٍ أوحد، وظلَّت هذه هي القاعدة الكبرى التي انطلق منها فولتير لمناهضة رفض سبينوزا -ومن ثَمَّ ديدرو وهولباخ- لوجود العِلل الغائيَّة في الطبيعة.

يصرِّح فولتير بأن الطبيعة تقدِّم الدليل الأقوى على أنه "في الكل الأعظم" (*"dans le grand tout"*) لا بدَّ أن يوجد "عليم أعظم" (*"une grande intelligence"*)، ومن ثَمَّ إرادة عليمة عظمى، وتلك هي القاعدة التي من دونها لا يمكن أن تقوم لأيِّ ميتافيزيقا سليمة أية قائمة، لكنها قاعدة ينكرها المذهب السبينوزي كليًّا[٢١]. وفي قضية مرتبطة، وعلى المنوال نفسِه، ظلَّ الصراع محتدمًا بين نظام سبينوزا الأخلاقي القائم حصريًّا على الحاجات الاجتماعية، وقناعة فولتير الراسخة بأن الأديان كافَّة على مرِّ التاريخ تقوم على القواعد الأخلاقية نفسِها، وتشكِّل -من ثَمَّ- منظومةً واحدةً لا يمكن أن يكون قد أدركها البشر دون عونٍ من لدن عليمٍ كليِّ القدرة، ولذلك فهي جزء لا يتجزَّأ من نسق العناية الإلهية الذي يتكشَّف للإنسان عن طريق التجربة[٢٢].

ظلَّ الشرخ الفلسفي المبدئي غير قابلٍ للحلحلة، ولم تظهر تحركاتٌ كثيرة لتحجيمه من قِبَل أيٍّ من طرفي النزاع، وربما لم يكن لهم أن يفعلوا ذلك وَفْقَ مقدماتهم الفكرية، إلَّا أن القبول بهذا الشرخ علنًا قد عنى أن الانفصام القائم داخل التنوير الأوروبي قد أصبح الآن قضية رسمية وغير قابلة للمساومة. أما أصل هذه الكارثة، فيعود -وفق فولتير- إلى نظرية الجوهر الواحد التي قال بها سبينوزا ومناصروه من

(21) Voltaire, *Lettres de Memmius a Ciceron* (1771), in Voltaire, *Oeuvres complétes*, 28:442–43.

(22) Ibid., 28:460–62; Voltaire, *Questions*, 4:279–80.

خصوم فولتير، الذي أصرَّ أن هؤلاء قد ارتكبوا خطأ فادحًا عندما اعتمدوا أفكار سبينوزا الرئيسة، ذلك أن سبينوزا لم يكن صاحب الفضل في تأسيس الفلسفة الجديدة وصعود مبادئها المادية اللادينية، بل إنه كان على الدوام المُعلِّم الأكثر تبصرًا ومنهجيةً وغوايةً لما سمَّاه فولتير بـ"اللادينية الفلسفية" (*l'athéisme philosophique*)[٢٣]، بينما نفى فولتير في الوقت نفسِه تهمة المجاهرة باللادينية أو نبذ العِلل الغائيَّة كافَّة عن هوبز[٢٤]، وقد كان ذلك رأيًا شائعًا في القرن الثامن عشر. إذن، يقترح فولتير أن سبينوزا -بالرغم من دوره المركزي في صعود المادية الفلسفية- قد دعا إلى مذهبٍ فلسفيٍّ فاسد، أما ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ فإنهم قد ارتكبوا خطيئة بايل من قبلهم، ألَا وهي عدم التمكُّن من قراءة سبينوزا أو استيعابه بالشكل السليم. من هنا انبرى فولتير للبرهنة على أنه من الممكن بالفعل اختراق "الحصن السبينوزي"، وإنما من ناحية لم ينتبه بايل لاستهدافها بسهامه، عن قصد أو دون قصد[٢٥].

نعثر على نقد فولتير لسبينوزا إجمالًا في "**أسئلة حول الموسوعة**"، وكتاب "**الله: رد السيد فولتير على "نظام الطبيعة"**" (*Dieu. Réponse de Mr. de Voltaire au Systéme de la Nature*) (١٧٧٠م)، ومقال "**يجب أن نؤسس حزبًا**" (١٧٧٢م). في هذه الأعمال، يقوم فولتير المرة تلو الأخرى بتمحيص المطابقة التي يقيمها سبينوزا بين الله والطبيعة، ويخلص إلى أن سبينوزا -على عكس زمرة "الصائحين بأعلى صوتهم: سبينوزا، سبينوزا"، والمقصود ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ- يقول بوجوب الاعتراف باحتواء الطبيعة على قدرة ضرورية و"عالمة" (*"intelligent"*)[٢٦]. من هنا ينبري فولتير إلى إثبات تهافت مبدأ "الجوهر الكوني" لدى سبينوزا، مستشهدًا بالمغالطة التي يرتكبها الأخير حين ينفي وجود الخواء في الطبيعة، فإذا احتوت الطبيعة على قدرة عالِمة مفكِّرة، فكيف لمثل ذلك الموجود اللامتناهي والكوني أن يفتقد لقدرة التصميم والتدبير؟ فأما إذا سلمنا بوجود تلك القدرة، فكيف إذن يفتقر إله سبينوزا (أو "الطبيعة") للإرادة؟ وإذا كان ما يدعوه

---

(23) Voltaire, *Questions*, 4:277–84; Voltaire, *Lettres de Memmius*, 437–63, 457–58.

(24) Voltaire, *Questions*, 4:260.

(25) Ibid., 3:59–63, 4:281, and 5:330–32.

(26) Ibid., 4:278–79.

سبينوزا بـ"الكل الأعظم" مالكًا للإرادة، فكيف يمكن لسبينوزا أن ينفي بل ويسخر على الدوام من فكرة "العِلل الغائيَّة"؟ إن وجود هذا العليم القدير الذي يفتقر إلى أبسط مكونات الإرادة "يُعَدُّ خُلفًا؛ ذلك أن هذا العليم نفسَه سيكون بلا غاية". من هنا يستنتج فولتير أن واجب الوجود الأعظم لا بدَّ أن يكون قد خلق الأشياء جميعًا بمشيئته، لكن سبينوزا قد وقع في شرك مغالطة قاتلة عندما رفض الاعتراف بوجود العناية الإلهية[27].

كانت هذه ورقة فولتير الأخيرة، وقد كرَّرها مرارًا في رسائله لدالمبير وفريدريش الأعظم وحاشية البلاط في فرساي وبرلين، فقد آمن فولتير بأنه لا سبيل لاجتثاث الصعود الخاطف للمادية الفلسفية الفرنسية إلَّا عن طريق استئصال مبادئ الميتافيزيقا السبينوزية. لكن إذا كان الله قد خلق الكون بالفعل -رد ديدرو وهولباخ والحلقة المتنامية من أتباعهم- فإن ذلك الفعل لن يقتصر على العناية المتمثلة في نظام الكون، بل يجب أن يشمل أيضًا كل الفوضى والعنف والشرور والظلم التي باتت تجعل من الحياة الدنيا أمرًا محفوفًا بالمخاطر ومعيشة الإنسان مليئة بالبؤس والضنك[28]. فإذا كان نظام الكون يثبت وجود الخالق مطلق القدرة والإحاطة، فإن اللانظام (بما فيه أشكال الحكم المنحرفة والقاصرة كافَّة التي تعيث فسادًا بمعيشة بني البشر) يثبت أن الخالق عاجز ومتناقض وغير راشد. وعندما عَبَر ديدرو ألمانيا في طريقه إلى روسيا في صيف عام ١٧٧٣م، فإنه توقف في دوسلدورف ولايبتزغ ولكنه تلافى برلين، معقل فريدريش الأعظم الذي عبَّر عن استيائه من ديدرو لفولتير. وخلال هذه الرحلة، يشير أحد القساوسة السويسريين الذي التقى بديدرو في لايبتزغ إلى أن الأخير لم يكتفِ بالمجاهرة بماديته وأخلاقه الإلحادية بحدَّة واتقاد، بل كان يؤكِّد لكل مَنْ أراد أن يستمع أن فولتير رجل ربما لم يزل مدعاة للإعجاب، ولكن فلسفته باتت من قبيل العبث[29].

---

(27) Ibid., 4:281–84; Voltaire, *Lettres de Memmius*, 458; Voltaire, *Il faut prendre*, 523.

(28) d'Holbach, *Systéme de la nature*, 2:61–62, 65–66; d'Holbach, *Le Bon-Sens*, 31–32, 36–37.

(29) Diderot, *Essai*, 2:24; Roland Mortier, *Diderot en Allemagne (1750–1850)* (1954; repr. Geneva, 1986), 33–35.

من جهته، يحتجُّ فولتير بأن سبينوزا قد جانب الصواب عندما تصوَّر أن الطبيعة تخلق نفسَها، ما انطوى على تداعياتٍ شتَّى دعته إلى اعتناق النزعات التطوُّريَّة في علوم الأحياء، وتبعه في ذلك ديدرو بشكلٍ أكثر حدَّة، الأمر الذي لم يسمح به تصوُّر فولتير للخالق وما يستتبعه ذلك من اعتقادٍ بثبات الأنواع. وفي رسالة له إلى فريدريش الأعظم بتاريخ ٢٠ أغسطس ١٧٧٠م، أي قبل شهر من ظهور تفنيده العلني الأول للمادية في كتاب "الله: **رد السيد فولتير على "نظام الطبيعة"**"، يتندر فولتير بالقول إن الله قد اجتبى "الرجلَيْن الأقل اعتقادًا بالخرافات في أوروبا" إلى صفِّه، "الأمر الذي لا بدَّ أن يسرَّه سرورًا كبيرًا". أما دحضه لهولباخ، فيتمثَّل -يكمل فولتير- في تكذيب الأساس العلمي الذي يزعم مؤلف "**نظام الطبيعة**" تشييده كليًّا، ولا سيما استعارته لأفكار "التحوُّل" في الطبيعة التي جاء بها دومايليه (de Maillet) وبوفون (Buffon)، تلك التي أدخلها ديدرو في أوساط "الفلسفة الجديدة" منذ أواخر الأربعينيات.

ودومايليه وبوفون هما العالِمان الماديان اللذان زعما أن جيولوجيا الأرض قد تطورت عبر ملايين السنين، وأن جبال البيرينيه والألب قد كوَّنهما البحر، الأفكار التي نال منها فولتير بالسخرية، والتي كان من بين المنتصرين لها لاغرانج (Lagrange) مساعد هولباخ، الذي قام أيضًا بترجمة لوكريتيوس الفيلسوف اللاتيني مؤخرًا إلى الفرنسية، وقد كان مفكرًا اعتنق المناحي "التطورية" كافَّة التي بدأت بالبروز في الفكر المادي الحديث. لكن تلك الأفكار لطالما كانت مستنكرة من قِبَل فولتير، الذي احتجَّ بأن الماديين يريدون من الناس أن يؤمنوا بأن جميع الكائنات الحيَّة قد عاشت في وقتٍ ما في البحر، وأن البشر كانوا في الأصل "دلافين تطورت زعانفها الذَّنَبية بمرور الزمن إلى أرداف وأرجُل"، وأكثر من ذلك استهجن فولتير -وفريدريش الأعظم- أطروحة التكاثر العفوي لثعابين الماء التي جاء بها الأحيائي اليسوعي الإنجليزي توربرفيل نيدام (Turnberville Needham) (١٧١٣-١٧٨١م) واعتمدها الماديون الفرنسيون، في حين أكَّد فولتير على بطلانها استنادًا إلى تجارب العالم الطبيعي الإيطالي لازارو سبالانتزاني (Lazzaro Spallanzani) (١٧٢٩-١٧٩٩م)[٣٠].

---

(30) Voltaire to Frederick, 20 Aug. 1770, in Voltaire, *Correspondance*, 36:406–7; Voltaire, *Dieu. Réponse*, 10, 12, 17; Voltaire, *Questions*, 4:290–91; Frederick the Great, *A Critical Examination*, 155.

اعتقد فولتير أنه يمتلك الحجج والأدلَّة العلميَّة الأقوى، لكنه أخفق في الانتصار في هذه المعركة إخفاقًا كارثيًا. ففي سبتمبر ١٧٧٠م، اتَّهم فولتير مؤلف "**نظام الطبيعة**" بإثارة الفوضى في أوساط الفكر الأوروبي كافَّة، واستثارة البغضاء جراء ذلك تجاه "الفلاسفة"، وجعل الفلسفة مدعاةً للسخرية، ولا سيما في فرساي وبرلين. وفي رسالة إلى الكونت دو شومبرغ بتاريخ ٥ أكتوبر، يلاحظ فولتير أن "**نظام الطبيعة**" قد غيَّر الكثير من الآراء في باريس، بل إنه قد أحدث شرخًا قسم المجتمع إلى نصفَيْن، ما دعاه إلى تكرار الخطورة التي ينطوي عليها هذا الكتاب المتهافت والمبنيّ على مبادئ علمية مختلَّة[٣١]. ثم في رسالة إلى غريم (Grimm) بعد بضعة أيام، نجده يطلب إيصال تحياته إلى "الأخ أفلاطون" (يقصد ديدرو)، حتى ولو كان هذا الأخير لا يقرُّ بوجود الخالق العليم أسوةً بسبينوزا، مكررًا أن "**نظام الطبيعة** اللعين هذا" قد عاث في الأرض فسادًا لا يقبل الإصلاح[٣٢].

وفي رسالة بتاريخ ١١ أكتوبر، يطمئن فولتير كوندورسيه بأنه يتفق مع مقولة الأب الدومينيكي دوشامب (Dom Deschamps) (١٧١٦-١٧٧٤م)، أحد كبار خصوم سبينوزا، حين يقول في مخطوطته المنجزة مؤخرًا والهادفة إلى دحض ما جاء في "**نظام الطبيعة**" ما مفاده أنه في حال فشلنا في مقاومة "الفلسفة الجديدة"، فإنها حتمًا سوف تؤدي إلى "ثورة مرعبة"[٣٣]. إذن، لقد رأى فولتير أن التوجُّه الذي اتخذه "الفلاسفة" بالغ الخطورة، ولم يخف انزعاجه المبالغ من أن "جميع" الفلاسفة الآخرين باتوا يقفون في صفِّ هولباخ وديدرو، متجاهلين أو مستصغرين الرد الذي حبَّره فولتير ضدهم. فعلى سبيل المثال، كان جيروم لالاند (Jérome Lalande) عالم الفلك الرائد في باريس من ضمن النُّخب التي أعلنت دعمها لـ"**نظام الطبيعة**"، منضمًا إلى جانب ديدرو وأتباعه وبقية الأصدقاء المُقرَّبين من صالون هولباخ والمدام هلفيتيوس.

---

(31) Quoted in Pierre Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siécle* (3d ed., Paris, 1943), 111–12.

(32) Voltaire to Grimm, 10 Oct. 1770, in Voltaire, *Correspondance*, 37:24.

(33) Naville, *Paul Thiery d'Holbach*, 112; André Robinet, *Dom Deschamps* (Paris, 1994), 74–75, 78–79.

تكشف شكوى فولتير من التوجُّه السائد في أوساط النُّخب الثقافية في باريس عن شعوره المتنامي بالامتعاض والمرارة والأثر الذي خلفه ذلك على كبريائه، حيث كان ذلك بمثابة سحب البساط من تحت قدمي فولتير بوصفه الزعيم الفكري والأخلاقي لـ"الحزب الفلسفي" (parti philosophique)[٣٤]. وقد أعرب فولتير عن مدى الضرر الذي أحدثه الفلاسفة الجدد على سُمعة الفلسفة في أوساط البلاط في حديثٍ له مع المدام دوديفان (Madame Du Deffand)، وهي من كبار المعجبين بفولتير والمناهضين لديدرو، حين شبَّه تأثير **"نظام الطبيعة"** في المجتمع بالمكائد المالية التي خطَّط لها المغامر الاسكتلندي سيئ السُّمعة جون لو (John Law) (١٦٧٣-١٧٢٩م)، الذي أغرق فرنسا بالأوراق النقدية حتى انهار السوق عام ١٧٢٠م، وهي الفضيحة التي أدت إلى خسائر هائلة وغير قليل من التجريم المتبادل. وكان قصد فولتير من هذا التشبيه أنه بينما تمتَّع الماديون في تلك الفترة بقدرٍ مشهودٍ من النجاح العابر الذي جرف في أعقابه كلَّ من ارتبط بالفكر والثقافة، فإنهم خلف الكواليس ينشرون مختلف أشكال الفساد المادي والأخلاقي في أوساط نخب فرنسا الثريَّة والمتنفذة، ومن ثَمَّ فإنهم يدمرون ما اعتبره فولتير العملية السليمة لتنوير المجتمع[٣٥]. ثم يضيف فولتير مازحًا أنه شارف على الرحيل على كل حال، وسرعان ما سيتمكَّن من تبيُّن الصائب من الخائب فيما يخص خلود الروح: أهو أفلاطون أم سبينوزا، القديس بول أم إبيكتيتوس، المسيحية أم الكنفوشية؟

إن الحرب الطاحنة بين التنوير المعتدل والجذري بعد عام ١٧٧٠م، في تصور فولتير، كانت فلسفية في المقام الأول، ولكنها لم تنحصر في دائرة الفلسفة. فقد سعى فولتير في المعركة الفكرية التي خاضها على مدى حياته إلى تكريس مبادئ التسامح وكشف فساد الكنيسة أمام عِلية القوم، في محاولة لتغيير العالم عن طريق التحالف مع النبلاء وروَّاد البلاطات الأميرية في أوروبا، مستهدفًا اللاهوت والسلطة الكنسيَّة في المقام الأول دون أن يمسَّ إيمان السواد الأعظم من الناس. أما المعركة التي خاضها ديدرو وهولباخ ضد القيم السائدة، فقد تحوَّلت إلى صراعٍ اجتماعيّ

(34) Roland Mortier, *Les Combats des Lumiéres* (Ferney-Voltaire, 2000), 201.

(35) Voltaire to marquise Du Deffand, 21 Oct. 1770, in Voltaire, *Correspondance*, 37:40.

وسياسيّ وفكريّ، ورغم اتجاهه نحو بعض مواقفهم الفلسفية في نهاية حياته، فإن مكانته الثقافية والسياسية لم تعُد تحتمل أن يكون مقترنًا بهم بأيٍّ شكل من الأشكال. فـ"ثورة العقل" التي سعى الراديكاليون إلى إشعالها قد انطوت على إعادة نظرٍ شاملة في القيم كافَّة دون استثناء، وهي "ثورة" على الطرف النقيض من تلك التي دعا إليها فولتير والتزم بها لسنوات طوال. وربما كانت فلسفتهم أكثر إحكامًا وتكاملًا واتساقًا مع مبادئهم الفلسفية الأساسية، كما كانت أكثر ارتكازًا على التطورات الجريئة الأخيرة في حقول علم الأحياء والجيولوجيا، ولكنها كانت أيضًا وفي الوقت نفسِه أكثر شمولية وخطورة ووعورة، بل إنها كانت على طريقها لإحداث هزَّة ثوريَّة واسعة النطاق، كما تكهَّن دوشامب وغيره من مناهضي الفلسفة (*anti-philosophes*).

لم يتخلَّ فولتير قطّ عن قناعته بأن السواد الأعظم من الناس يبقى في حاجة إلى سلطة ما "تكبح" اندفاعاته العاطفية، وأن هذا الرادع لا يمكن له أن يصدر إلَّا من الديانة التقليدية للشعب، وبخاصَّة الوعد والوعيد الأخروي الذي تنطوي عليه - من هنا يقف فولتير مؤكدًا أن عموم الناس لا يمكن "تنويرهم"، بل لا ينبغي لهم ذلك[٣٦]. وقد أخذ فولتير على مونتسكيو -غريمه الأكبر ذات يوم لزعامة العالم الثقافي في أوروبا- ما عدَّه محاولة بائسة وضعيفة للردِّ على حجَّة بايل القائلة بأن مجتمعًا من المسيحيين الفعليين لن تُكتَب له الحياة في عالمٍ لامسيحيّ[٣٧]، كما اعتقد أن بايل مخطئ كل الخطأ حين يزعم أن مجتمعًا من اللادينيين قد يتمكَّن من الازدهار ذات يوم: فلو وُضِعَ بضع مئات من الفلاحين تحت إمرة بايل لوجدناه مسارعًا إلى إعلان إيمانه بـ"إله يثيب ويعاقب وينتقم"[٣٨].

بات الشرخ بين التنويرِ الجذري والتنويرِ المعتدل المموَّل من قِبَل البلاط أكبر من أن يُنكَر، في حين عملت ردود فعل الإكليروس والآليات السياسية في البلاط على تعميقه وزيادة الاستقطاب بين الفئات المتناحرة. ولا شكَّ في وجود أمثلة على التعاون والصداقة بين كتَّاب الفصيلَيْن، كما نشهد في التعاون الشهير بين

(36) Voltaire, *Questions*, 2:287.

(37) Ibid., 5:330–32.

(38) Ibid., 2:287.

تورغـو وكوندورسـيه، الـذي يصفه أحد الدارسـين مؤخرًا بكونه "حليفًـا مقربًا من تورغـو"[٣٩]، ولكـن رغـم اتفاق هذين المفكريـن على العديد مـن القضايا العملية بالفعـل، ولا سـيما المسـائل المتعلّقة بالسياسـات المالية والإصلاحـات القضائية وتطوير الأسـطول البحري، ناهيك عن تكريس قيم التسـامح وتوسـيع نطاق حرية التعبيـر[٤٠]، فـإن صداقتهمـا كانـت ناجمـةً في المقـام الأول عن كونهمـا من كبار علماء الرياضيات في سبعينيات القرن الثامن عشر، حين عملا معًا على استكشاف التطورات الجديدة في علم الجبر. ولكن حالما تعلّق الموضوع بالقضايا الفلسفية الأولـى، فإن الاثنين سـرعان ما كشـفا عن تناقض بيّن فـي مواقفهما، محيلين ذلك التناقـض دائمًـا -وإن بلباقـة وكياسـة- إلـى نفـس نقاط الاختـلاف المبدئيّـة التي انطوى عليها الاسـتقطاب بيـن التنوير المعتدل والجذري جوهريًا.

فقـد صدر تورغو عن نفـس تصوُّر نيوتن ولوك المبدئي للكون، ولطالما ازدرى تورغـو أفـكار ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ، بل إنه -وإن على مضض- كان شـريكًا فـي نفـي الفيلسـوف الراديكالـي وزميـل ديـدرو المقـرَّب رينـال عن فرنسـا في عام ١٧٧٥م[٤١]. وفـي رسـالة تعـود إلـى شـهر مايو مـن عـام ١٧٧٤م، يوضّـح تورغو أساس اختلافه مع كوندورسيه بالإحالة على مبدأ الجاذبية الكونية. فقد اعتقد تورغو -أسـوةً بنيوتن وخلافًا لسـبينوزا وديدرو وهولباخ- أن الطبيعة تتطلّب قوة خارجية لدفعهـا على الحركة، ما دعاه إلى القـول بضرورة وجود مُحرِّك خارجيّ للكون، بل إن كل أشـكال الحركـة في الكون من خلـقِ عِلّة عُليا تعمل خارج نطاق كل ما نعرفه عن العِلل الميكانيكية وباستقلالية عنها[٤٢]. ولمّا كانت هذه "العلّة الأولى" مسؤولةً -في نظره- عن أشـكال الحركة كافّة، فإنها يجب أن تكون حُرَّةً و"عليمةً" تمامًا كما النَّفْس الإنسانية، التي لـم يشكّك تورغو أبدًا في حرية إرادتها، ومن هذا المنطلق قام تورغـو برفـض الحجج كافّة التي سـاقها "الفلاسـفة أعـداء الديـن" -ويقصد ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ- للبرهنة على "اسـتحالة" الإرادة الحرة. فقد صدر تورغو عن

(39) David Williams, *Condorcet and Modernity* (Cambridge, 2004), 3.

(40) *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot 1770–1779*, ed. Ch. Henry (Paris, 1882), 192.

(41) Poirier, *Turgot*, 266–67.

(42) Ibid.; d'Holbach, *Systéme de la nature*, 1:18–23.

ثنائيـة ميتافيزيقيـة مُطعَّمـة بتعاليم لـوك حول طبيعـة النَّفْس عندما قال بـأن العقل لا يتصرف وفقًا لأسباب آليَّة، بل لبواعث نفسيَّة، أي إنه لا ينبري للفعل استجابةً لعِلل ميكانيكيَّـة بـل متجهًا نحو عِلـل غائيَّة، فالكائنات التي تشـعر وتفكِّـر وترغب تحدِّد أهدافها بنفسـها وتختار السُّـبل المناسبة لتحقيقها، ولذلك فهي تشكِّل عالمًا مستقلًّا وبنفس درجـة الواقعيـة واليقينية (على أقل تقدير) التي نشـهدها فـي العالم المادي المحض الخاضع لمنطق العلل الميكانيكية الصرفة(٤٣).

ويـردُّ كوندورسـيه على تأملات تورغـو الميتافيزيقية -بعد الإعراب عن اسـتمتاعه بقراءتهـا- بأنـه يتحفَّظ على انزلاق صديقه من حيز المعطيـات الفيزيائية التي لا يماري فيهـا أحـدٌ إلى ظلمـات "الميثولوجيا"(٤٤)، ويخـصُّ بالذكر إصرار تورغـو على أن مبدأ العلَّة الأولى العليمة وما يستتبعه من وجود عقولٍ تتمتَّع بالإرادة الحرة يُعَدُّ متسقًا -على أقل تقدير- مع ما نعرفه من علم الفيزياء ومن التجربة، الأمر الذي أكَّد كوندورسـيه أنه لا يستند إلى أيِّ برهان علميّ، ومن ثَمَّ فهو غير محتمل، بل على تناقضٍ تامٍّ مع ما نعرفه بالفعل ولا يعدو أن يكون محض "أساطير". ثم يؤكِّد كوندورسيه لتورغو -الذي يجدر بالذكـر أنه كان يمتلك مكتبة شـخصية هائلة ومليئـة بالأناجيل وكتب اللاهوت، ولكنها لم تحتوِ إلَّا على النَّزْر اليسير من الفلسفة- بأنه (أي كوندورسيه) متيقن أيضًا من وجود العقـل كما الجسـد، إلَّا أنه لم يتحصَّل على أيِّ يقيـن بخصوص تركيبة العقل، في حين لا يعتبـر وجـود العقـول الأخرى أكثر من مجـرَّد احتمالية، ثم يخـصُّ بالذكر ثقة تورغو بوجود علَّة أولى للكون على أنها من أكثر الأمور لامعقولية(٤٥).

(43) Poirier, *Turgot*, 150, 267; Turgot to Condorcet, Paris, 18 May 1774, in *Correspondance inédite de Condorcet*, 172–73.

(44) Ibid.; Condorcet to Turgot, undated May 1774, and Turgot to Condorcet, Paris, 24 May 1774, in *Correspondance inédite de Condorcet*, 177–78.

(45) Ibid., 178.

الفصل السابع

الخاتمة

مع حلول منتصف السبعينيات من القرن الثامن عشر، بات الصَّدع الضارب في عمق التنوير الفرنسي والألماني والهولندي والأمريكي والإيطالي والبريطاني علنيًّا وواضحًا وأكبر من أن يُرأب، وأصبح من المشهود للجميع استحالة جسر الهوَّة الفاصلة بين التنويرِ المعتدل والتنويرِ الجذري في حقول الفلسفة والعلم والنظرية الأخلاقية والسياسة. فلم يبقَ خيار -إذن- إلَّا المضي قدمًا في هذا النزاع السياسي والاجتماعي والفكري مترامي الأطراف، رغم أنه بدا في العقود الأخيرة من القرن غير قابلٍ للحلحلة بشكل خطير. والأكثر من ذلك أن وقفة تورغو الشجاعة ضد المادية ومقاومة فولتير في نهاية حياته لذلك التيار لم تمنع الأخير من الاعتراف بأنه قد خسر المعركة الفلسفية مؤقتًا على الأقل، وأن المفكرين الراديكاليين أصبحوا هم أصحاب اليد العليا.

ومع حلول السبعينيات من ذلك القرن، كان الفلاسفة الراديكاليون ماضين في نشر شكل جديد كليًّا من الوعي الثوري الذي لم يكن وقفًا على فرنسا وحدها، بحدِّ تعبيرهم، بل تعدَّاها ليشمل بتأثيره لا أنحاء أوروبا كافَّة بل العالم أجمع. فقد كان العالم أجمع يعاني وطأة الطغيان والقهر والبؤس المدعَّم بالجهل وسرعة التصديق الساذج، فاحتاجت البشرية جمعاء إلى ثورة -فكرية في البداية، ومن ثَمَّ عملية- تمكِّنها من تحرير نفسها. وقد اتضح هذا الموقف خاصَّة في النسخة الأخيرة والأكثر راديكالية من "**التاريخ الفلسفي**"، تلك الصادرة عام ١٧٨٠م، التي نجد فيها تعميمًا للتحليل الراديكالي لأوجه الخلل في أوروبا ليشمل الإمبراطوريات الكولونيالية التي عمَّت العالم، وإعلانًا حادًّا بشكل غير مسبوق عن الحاجة إلى ثورة شاملة، لا في أوروبا والأمريكيتَيْن فحسب، بل في الهند وأفريقيا أيضًا.

فقد شرع مختلف الكتَّاب الراديكاليين في تطبيق المعادلة المبدئية نفسها التي اجترحها ديدرو وهولباخ على أقاليم الأرض وحضاراتها كافَّة. هكذا نجد فولني (Volney) -الذي أصبح في عام ١٧٨٩م من زعماء التيار الديمقراطي في

المجلس الوطني الفرنسي، والمعروف بنقده اللاذع لمونتسكيو- يطبِّق نظريات ديدرو وهولباخ بتماسكٍ واتساقٍ لافتٍ على الشرق الأوسط، حيث قضى ثلاث سنواتٍ لتعلُّم العربية في الثمانينيات، حيث يقول إنه باستثناء بعض الجماعات القَبَليَّة من بَدو ودروز وتركمان الرافدين، فإن المجتمعات كافَّة في تلك المنطقة -وخاصةً تلك الفئات الحضريَّة القاطنة في المدن الكبرى والمناطق الزراعية- كانت تعاني لقرونٍ عديدةٍ وطأةَ التحالف الجائر بين الاستبداد الديني والسياسي القائم على "الخرافة"، وأنه ما من مجالٍ لإنقاذ سكَّان سوريا ومصر من براثن القهر والحرمان والبؤس المحيطة بهم -باستثناء الجماعات القَبَليَّة- سوى عن طريق "ثورة عظمى"، مضيفًا أن مثل تلك الثورة في غرب آسيا سوف تندلع عن طريق تمرُّد مسلَّح تقوده قبائل الجزيرة العربية التي لطالما دافعت عن استقلاليتها بشراسة[١].

ولكن بغض النظر عن كيفية اندلاع الثورة، فإن الخطوة الأولى لا بدَّ أن تتمثَّل في نشر الوعي في أوساط المجتمع حول الفوضى الكارثية الواقعة على حياة البشر جراء الاستبداد والتسلُّط الديني والجهل والخرافة. فلا يمكن للتنوير الجذري -إذن- اللحاق بفولتير في مساعيه للفوز بدعم النبلاء المتنفذين من روَّاد البلاط، بل إن الطريق الوحيد يكْمُن في تحويل الفلسفة إلى أيديولوجيا فعَّالة وإغراق عموم القرَّاء بالوعي الثوري الجديد عبر سَيلٍ من المنشورات السِّريَّة، إلى أن يتحقَّق الزخم المطلوب للدفع قدمًا بعملية "تنوير" المجتمع الشامل. ومن ثَمَّ كان الهدف الأكبر هو تثوير الإطار السياسي والاجتماعي للحياة الحديثة، فعن طريق تخليص عموم القرَّاء من أفكارهم المسبقة فقط، سيتمكَّن التنوير الجذري من رفع مستوى التعليم في أوساط العموم، وتقويض قواعد الامتيازات والمصالح الخاصَّة، وربما -في وقت لاحق- إعادة توجيه آليات السلطة للشروع في إصلاح القوانين والمؤسسات والعمل على خلق مجتمعٍ أكثر أمنًا وصيانةً للحقوق والمساواة بين الجميع.

من هنا فإن صعود مبادئ التنوير الجذري ونموَّها وانتشارها منذ ستينيات القرن السابع عشر حتى ثمانينيات القرن الثامن عشر لا يحمل أهميةً فيما يخص الموجة الثورية التي عمَّت القرن الثامن عشر وتوَّجتها الثورة الفرنسية فحسب، بل إنه يُعَدُّ

(1) Constantin-Francois Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784, et 1785*. 2 vols. (Paris, 1787), 1:183, 391–93, 436.

العامل الأكثر أهميةً لتشكيل تصور واضح عن الأسباب والكيفيات التي أدت بمجريات الثورة الفرنسـية إلى التطور بالشـكل الذي حدث - أي: كيف ولماذا أصبحت الثورة الفرنسية جهدًا منهجيًّا وواعيًا للقضاء كليًّا على مؤسسات ووعي الماضي واستبدالها في المناحي كافَّة بمبادئ الحرية والمساواة والإخاء. ورغم رفض أغلبية المؤرخين في العقود الأخيرة إقامة أيّ اعتبار لتأثير الأفكار في تشكيل جانبٍ مفصليٍّ من الثورة، فإنه بالنظر إلى المعارك الفكرية العظمى في سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته، يتضح لنا فسـاد ذلك الرأي. وربما كان الموقف السـائد حول كون الثورة الفرنسـية لم تندلع بفعل الكتب والأفكار رائجًا ومؤثرًا إلى حدٍّ بعيدٍ، إلَّا أن ما يتوفر لدينا من أدلَّة معاكسة يبرهن على تهافته. بل إنه إذا تغاضينا عن دور التنوير الجذري، فإننا لن نعقل شيئًا من أحداث الثورة الفرنسية، ولن يمكننا البدء في تفسير أدنى مظاهرها.

بيـد أنه لمَّا تأخرت دراسـة التنويـر الجذري في النصف الثاني مـن القرن الثامن عشر حتى فترة قريبة كظاهرة فكرية وثقافية واجتماعية عالمية، فإن الباحث اليوم يقف بالضرورة على مفارقة عجيبة في حقل التأريخ. فبرغم اعتراف المؤرخين في السنوات الأخيـرة بالفجـوة المذهلـة التي تسـتمر بإلقـاء ظلالها علـى تأريخ الثورة الفرنسـية، والإخفاق الذي تعكسـه على مرِّ القرون في أخذ الخلفية الفكرية للثورة على محمل الجد، فإن الجهود الساعية لجسر تلك الفجوة تبقى نادرة نسبيًّا. وهذا ما يدعو المؤرخ كيث مايكل بيكر (Keith Michael Baker) في كتابه "**اختراع الثورة الفرنسية**" (*The Invention of the French Revolution*) (١٩٩٠م) إلـى التأكيـد علـى أنه "لا يتوفر لدينا سـوى النَّزْر اليسـير نسبيًّا من الدراسـات التي تنتبه بصراحة ومنهجيَّة إلى مسألة المنابع الأيديولوجية للثورة الفرنسية"[٢].

لكن استيعاب التأريخ الراهن للمنابع الفكرية للثورة الفرنسية يبقى ناقصًا ومهلهلًا حتـى يومنـا هذا، بـل يظلُّ الاتجاه السـائد مهتمًّا بالتركيز المبالغ فيـه على الخلافات الدستورية العظمى التي برزت في فرنسا في العقود السابقة على عام ١٧٨٩م (والتي بدورها لا ترتبط ارتباطًا كبيرًا بالمنابع الفكرية للثورة)، الأمر الذي يدعونا إلى تكرار شـكوى بيكـر أعـلاه وبلهجة أكثر حـدَّة؛ إذ لا يماري أحدٌ فـي الأهمية القصوى التي يتمتَّـع بهـا ذلك السـيل العـارم من الكتابـات الصحفية والأدبيـة الراديكاليـة المنادية

---

(2) Baker, *Inventing*, 18.

بالديمقراطية والمساواة بزخمٍ متزايدٍ وصولًا إلى عام ١٧٨٩م، تلك الكتابات التي تشرَّبت أفكار التنوير الجذري كما جاءت في "**نظام الطبيعة**" و"**نظام الاجتماع**" و"**التاريخ الفلسفي**"، التي كان لها أثر عميق ومُقلِق في كبار العقول في فرنسا، كما تشهد ردود فعل فولتير ودالمبير ودوشامب وبرجييه وريشار وغيرهم. فالأدلَّة التي نتحصَّل عليها من تاريخ الكتب تثبت أن تلك النصوص قد نجحت في اختراق الوعي في السبعينيات والثمانينيات من ذلك القرن بما يفوق بأشواط التأثير الناجم عن أعمال روسو النظرية السياسية والاجتماعية، بل أي أيديولوجيا سياسية واجتماعية أخرى في تلك الفترة. وبينما كانت هذه الجزئية معروفةً لقسطٍ من الزمن، إلَّا أنها لم تنجح في اختراق وعي مؤرخي الحقبة الثورية المعاصرين، وهي مفارقة مُلغزة بحقٍّ.

والحال أن الفترة الأخيرة شهدت صدور كمٍّ هائلٍ من الأدبيات المتعلِّقة بالثورة الفرنسية -والحقبة الثورية عمومًا- التي تدعو إلى الاستغراب من حيث قصورها عن طرح تصوُّر واضح حول علاقة التنوير بالثورة. هذا ما نرصده في كتاب "**فرنسا الثورية** (١٧٧٠-١٨٨٠م)" (*Revolutionary France, 1770-1880*) لفرنسوا فوريه (Francois Furet)، الذي حظي بشعبية وإعجاب واسعي النطاق، والذي صدر عام ١٩٨٨م في ٦٠٠ صفحة، حيث لا نجد ذكرًا لديدرو وهولباخ في الفهرس، كما لا يتطرق الكتاب إلى أعمال بريسو أو ميرابو أو فولني أو ماريشال أو كلوتس الفلسفية السابقة على عام ١٧٨٩م، ويغيب عن الكتاب أيُّ ذكرٍ لسيريسييه أو بابيه أو أيٍّ من الديمقراطيين الراديكاليين الهولنديين الذين نشطوا في فرنسا قبل عام ١٧٨٩م، أما الطابع الراديكالي لفكر كوندورسيه قبل الثورة فلا يهتمُّ الكتاب بالتعليق عليه ولو بالنَّزْر اليسير، ولا يذكر الكتاب توماس بين أو فايسهاوبت أو جورج فورستر، كما لا نقف على شيءٍ من حملة فولني قبل الثورة لتحريض سكَّان مدينة رين (Rennes) ضد النبلاء. ويكتفي المؤلف فوريه -في بضعة أسطر في صفحة واحدة- بالاعتراف بدور التنوير في إشعال الثورة الفرنسية والأثر الذي كان للإدانة الواسعة والحادة التي ضخَّ بها في الحياة العامة تجاه الكنيسة والدين، ويخلص إلى الإقرار بدور التنوير في تحقيق "تحوُّل مذهل في الأفكار والقيم"[٣]. إلاَّ أن فوريه يستدرك بالقول إن التنوير قام بفعله "دون قصد"، وهو كلام غير معقول، وعلى كل حال فإن فوريه لا يعود ليبني على هذا الزعم فيما يلي من تحليلاته.

(3) Francois Furet, *Revolutionary France 1770–1880* (1988; repr. Oxford, 1995).

وحتـى كيـث مايـكل بيكـر (Keith Michael Baker)، الـذي انبـرى عـن قصدٍ لمعالجة مثل هذا القصور في التطرُّق إلى دور التنوير، فإنه لا ينجح في ذلك. ورغم الإسهام المهم الذي يمثِّله كتابه من جهة تمييز خطاب المأسسة والدستورية البرلمانية عـن خطـاب التنوير العقلاني من جهة، والخطاب الروسـووي حول الإرادة من جهة أخـرى، وتحديـد طبيعـة كلٍّ من هذه البواعث الفكرية كعناصر أساسـية ومتمايزة في الحقبـة الثوريـة[٤]، فإنـه عندمـا يأتي الأمر إلـى تبيان الجـذور الفكريـة لأيديولوجيا الثورة الفرنسـية نفسـها، فإننا لا نكاد نعثر على شيء. فديدرو غائب كليًّا عن السردية (باستثناء اقتباس واحد بالغ الأهمية)، وهولباخ يكاد لا يُذكَر، ويغيب عن الفهرس كلٌّ من فولني وكلوتس وماريشال وسيريسييه وبريستلي وبرايس وبابيه وبارلو وفايسهاوبت وفورسـتر وتومـاس بيـن (باسـتثناء صفحة واحـدة)، ونشـهد الغياب نفسـه للفصيل المناهض للفلسفة (*anti-philosophes*) وتحليلهم لـ"ثورة العقل"، الذي يُعَدُّ من أكبر القنـوات التي أدت إلى انتشـار الفكـر الراديكالي، خاصةً خارج فرنسـا (حيث كانت أدبياتهم واسـعة الانتشار باللغة الإيطالية والألمانية والإسبانية، فضلًا عن الفرنسية). بـل إننـا لا نحظـى إلَّا على لمحة خاطفة حول "**التاريخ الفلسـفي**"، ذلك العمل الذي يمثِّل الضربة الفكرية القاضية للنظام القديم، والهجوم الفكري الأكثر حدَّة بلا منازع على بنية السـلطة القائمة والأفكار السـائدة الداعمة لها في القرن الثامن عشـر، وهو عمـل نـال حظًّا كبيرًا من الجدل والأخذ والرد خلال العقدين السـابقين على الثورة، حتـى إنـه صدر في قرابة خمسـين طبعةً بحلول العقد الأخير من القرن الثامن عشـر، وشهد أكثر من عشرين طبعةً في ترجمته الإنجليزية، والعديد من الطبعات في نسخته الألمانية أيضًا.

إذن، فالأبحـاث المعاصرة -ومن ضمنها دراسـات بيكـر- لا تكاد تتطرَّق لأكبر العوامل المتعلِّقة باندلاع الثورة الفرنسـية قبل حقبة روبسـبيير و"الإرهاب" كما ينصُّ عليها منهج التاريخ الفكري "الجدالي" (controversialist) (أي ذلك الذي ينطلق من تنـاول الجـدال المحتدم في الميدان العـام لمقاربة حقبة تاريخية معيَّنة)، ونعني ذلك العامل المتمثِّل في "ثورة العقل" السـابقة على الثورة بالفعل، التي أسـهمت "الفلسفة الحديثـة" فـي انتشـارها. إن هـذا الأمر مدعاة للاسـتياء من قِبَـل أيِّ دارسٍ للمحتوى

---

(4) Baker, *Inventing*, 25–27.

الفكري للجدل المحتدم في أثناء الحقبة الثورية، فهو يفضي إلى وضعٍ لا بدَّ أن يكون مضللًا لشتَّى القرَّاء في تصويره للمجريات التاريخية التي عمَّت المجتمع والثقافة في فرنسا في العقدين السابقين على الثورة. وهكذا فإن أجيالًا من المؤرخين قد أسهموا -بقصد أو غير قصد- في تضليل عموم القرَّاء عبر إعطائهم الانطباع بأنه في الأشهر السابقة على اندلاع الثورة كان الجميع منشغلًا بالمجادلة في الأزمة السياسية القومية باستخدام الأفكار التقليدية نفسها المتعارف عليها (أي تلك المتعلِّقة بالسوابق التاريخية، والمؤسسات القائمة، وما اعتاده عموم الشعب)، في حين أن الواقع يشهد بعكس ذلك تمامًا.

فبحلول عام ١٧٨٨م، كان الوعي منتشرًا في العديد من الحلقات المؤثرة في فرنسا وألمانيا وبريطانيا وهولندا وغيرها بضرورة القضاء على الامتيازات والرُّتب، من منطلق أن "الفلسفة" كانت على مدى عقدين من الزمان تعلِّم الناس بأن تلك مسؤولية أيِّ مجتمع عاقل. بمعنى آخر، لا يمكن لنا أن نستوعب الموقف الثوري في عام ١٧٨٩م إلَّا بالاعتراف بوعي الجميع بأن "الفلسفة" قد نجحت في إعداد "ثورة عقل" شاملة. وهذه الظاهرة بدورها تبقى مستغلقةً حتى نتمكَّن من تأطيرها في سياق التقاليد الراديكالية الضاربة بجذورها إلى الستينيات من القرن السابع عشر والمتصاعدة في تأثيرها وصولًا إلى عام ١٧٨٩م. فكما يقول الأب جامان محذرًا: "إنهم [أي "الفلاسفة" - المترجم] يستنزفون أُسس المجتمع" حين يصورون الولاء والطاعة على أنها محض فروض بربريَّة غابرة، وأن الخضوع لأولي الأمر ليس إلَّا شكلًا من أشكال الضعف، وأن السلطة لا تعدو أن تكون استبدادًا[٥]، فكل أشكال الإيمان بالخوارق -ومن ثَمَّ كل أشكال السلطة القائمة على الغيب- قد تمت تصفيتها من قِبَل هؤلاء "الفلاسفة الحديثين" الهاتفين "مع سبينوزا" بأن "المادة أصل كل شيء"[٦]. وقد رأى الفصيل المناهض للفلسفة بكل وضوحٍ أن مُحرِّك الثورة القادمة يتمثَّل بلا شكٍّ في "الفلسفة الجديدة"، وفي هذه النقطة كانَ جامان ودوشامب وبرجييه ومارين ومالفيل وزملائهم على حقٍّ بكل تأكيد.

(5) Jamin, *Pensées théologiques*, xiv.

(6) Ibid., xiii.

ونحن نجد أصداء واضحة لهذا الموقف في التقارير الصادرة عن مختلف الولايات الفرنسية وعلى المستويات كافَّة خلال عام ١٧٨٩م، أي تلك التقارير التي تداولت مجريات اجتماعات "السلطة الثالثة" التي انعقدت في ذلك العام، والتي كانت بمثابة الشرارة التي أشعلت الثورة الفرنسية. تمنحنا هذه التقارير معلوماتٍ مفصلةً فيما يخص آراء مختلف الفئات الاجتماعية حول أوجه الخلل التي عانى منها المجتمع الفرنسي آنذاك. وتشير العديد من تقارير رجال الكنيسة إلى إحساسهم باستفحال "ثورة العقل" ووصولها إلى مرحلة متقدِّمة. فعلى سبيل المثال، في مارس ١٧٨٩م، يشير إكليروس مدينة أنغوليم (Angoulême) إلى الآثار الفتَّاكة للتشكيك في المعتقدات التي عمَّت أنحاء فرنسا كافَّة جراء تعرضها لسيلٍ من الكتب الأثيمة المخزية خلال أقل من قرن من الزمن، والتي أصبحت بمثابة "دستور الشباب غير العاقل" في كفاحهم المتحامل ضد الدين[٧]. وفي تقرير مشابه، يطالب الإكليروس بمدينة أرمانياك (Armagnac) السلطات باتخاذ أكثر الإجراءات صرامةً لوضع حدٍّ لتلاشي المبادئ الدينية والأخلاقية والمدنية كافَّة على يد ذلك السَّيل العارم من الكتب المخزية التي أدت إلى "سيادة روح الانحلال والتشكيك والاستقلالية" وقلب شتَّى قواعد الإيمان والحياء بكل وقاحة، وإهانة "العرش والمذبح" بجرأة منقطعة النظير[٨].

ثم فعلت الثورة فعلها، وانتصرت للحرية والمساواة والإخاء، إلَّا أنها أخفقت في تأسيس جمهورية ديمقراطية قابلة للتطبيق والاستمرار، وانتهى الأمر بتشويه سُمعتها أمام المعاصرين في فرنسا وخارجها وصولًا إلى القرَّاء والدارسين في يومنا هذا بفعل روبسبيير وعهد الإرهاب (١٧٩٣-١٧٩٤م). في هذه الفترة، نجد الفلاسفة "المعتدلين" في فرنسا -من أمثال الأب موريليه الذي لطالما انخرط في مجادلة روَّاد صالون المدام هلفيتيوس ومبادئ التنوير الجذري عمومًا في السنوات ١٧٨٩-١٧٩٠م- يحمِّلون الأفكار الراديكالية وتشويهها للفلسفة مسؤولية عهد الإرهاب

(7) *Archives Parlementaires de 1787 a 1860*. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres francaises, ed. J. Mavidal and E. Laurat. First series: *Cahiers des Etats Généraux*, 2:1–2.

(8) Ibid., 2:64.

الكارثي، بل لا يلقون باللَّوْم على أنصار الديمقراطية فحسب، بل على الفكر الديقراطي في حدِّ ذاته. حيث يسوق الأب موريليه كتابات فولني مثالًا على المسؤولية الكبرى التي يتحمَّلها التيار الفكري الراديكالي في الثورة برفضه الغاشم والمجرم منذ البداية لاحترام حقوق الملكية، بما في ذلك أملاك النبلاء والإكليروس وامتيازاتهم التمثيلية الخاصة في الجمعية الوطنية[9]. ورغم ذلك، فالواقع هو أن الأفكار الراديكالية قد سيطرت على بدايات الثورة وصولًا إلى بدايات عام ١٧٩٣م، ثم عاودت الصدارة بعد عام ١٧٩٤م، بينما تشير الدلائل التي نتوفر عليها إلى أن العهد المظلم من الثورة (أي ١٧٩٣-١٧٩٤م) قد استلهم أفكار روسو وتياره الفكري في المقام الأول، فالغوغائية الصلفة والعنف والتقتيل التي أشرف عليها روبسبيير ونادي اليعاقبة (Jacobins) قد اشتملت على الإدانة العلنيَّة لـ"الفلاسفة" كافَّة، بل والتنوير ككُلّ.

لم ينتبه المؤرخون عمومًا إلى تمييز التنوير الجذري عن النزعة الروسووية أو إلقاء الضوء الكافي على الصراع الحادِّ حول مبادئ التنوير الديمقراطية داخل أروقة الثورة، حيث لا نجد تشديدًا كافيًا على الرعب الذي أثاره روبسبيير في قلوب العديد من نواب الهيئة الوطنية والداعمين لهم -من أمثال كوندورسيه (الذي طالب بإقامة الجمهورية منذ عام ١٧٩١م بمعيَّة توماس بين، أي قبل أشهر من أن يتجرأ روبسبيير على المناداة بها)[10]، وكلوتس وكاباني (Cabanis) وغارا (Garat) وفولني- عندما قام روبسبيير بمعيَّة حلفائه من فصيل الجبل (Montagnards) [فصيل متطرف داخل نادي اليعاقبة - المترجم] بالشروع في برنامجهم المنهجي لشجب التراث التنويري والمبادئ الرئيسة التي قام عليها ومضايقة أتباعه، وهو موقف مناقض لما حدث في السنوات السابقة واللاحقة على عهد الإرهاب، التي تميزت بالانتصار عمومًا للتراث التنويري.

اتضحت معالم المعركة بين التيارين في عددٍ من المحطات قبل بدء عهد الإرهاب. ففي ديسمبر ١٧٩٢م، أصدر نادي اليعاقبة أمرًا بتدمير نُصُب ميرابو وهلفيتيوس، "الفيلسوف" الذي اتُّهِم في تلك الفترة بأنه من خصوم روسو. وفي أبريل ١٧٩٣م، قام روبسبيير بإدانة "الفلاسفة" علنًا، متهمًا إياهم بمحاباة البلاط والنبلاء. إلَّا

(9) Morellet, *Mémoires*, 1:364–65, 378–85, 390.

(10) Ibid., 1:410.

أن حملة التصفية المضادة للتنوير لم تبلغ مداها إلّا مع بدء عهد الإرهاب، ففي يوليو ١٧٩٣م قامت الهيئة الوطنية التي سيطر عليها اليعاقبة بإصدار أمر باعتقال كوندورسيه، الذي استبقهم بالاختفاء عن الأنظار، لكنه توفي أخيرًا في مارس ١٧٩٤م بعد أيام من إلقاء القبض عليه من قِبَل السلطات الروبسبييرية.

كما لم ينحصر نطاق الشقاق الحاد بين التيارين في حيز الأفكار والفلسفة، أو في حيز تصوراتهم المتباينة فيما يخص طبيعة الدولة والنظام الديمقراطي، بل تعدى ذلك ليشمل إعطاء الحرية المطلقة للفكر والتعبير والنشر، التي اعتُمدت في عام ١٧٨٩م وظلّت سارية المفعول حتى أغسطس ١٧٩٢م[١١]، أي إلى حين القمع المنهجي لتلك الحريات على يد اليعاقبة واستبدالها بالرقابة المشدَّدة، قبل إعادة تقرير تلك الحريات وازدهارها بعد سقوط روبسبيير عام ١٧٩٤م.

وبحلول شهر مايو ١٧٩٤م، كان زعماء التنوير الجذري كافَّة تقريبًا مختفين عن الأنظار أو قابعين في السجن (مثل توماس بين) أو قد تعرضوا للإعدام بالمقصلة (مثل كلوتس). في ذلك الشهر، ألقى روبسبيير خطابًا على الهيئة الوطنية يدين فيه ما دعاه بالمادية الجدباء التي جاء بها الموسوعيون (وخاصةً ديدرو وهولباخ)، الذين لطالما شنوا حربًا شعواء لا على روسو العظيم فحسب، بل على العاطفة والرأي العام وفضائل البسطاء ومعتقداتهم[١٢]. وكان سلاح روبسبيير واليعاقبة الأقوى ضد التنوير الجذري متمثلًا في تذمُّرهم المستمرِّ من كون "الفلسفة الحديثة" تناهض "العاطفة"، ولا سيما عاطفة الإنسان العادي. ومن سخرية الأقدار أن روبسبيير في هذه الحيثية قد تقاطع تقاطعًا وثيقًا مع أيديولوجيا التنوير المضاد التي هاجم بها أنصارُ الملكية الثورةَ، حيث أشرف روبسبيير على الترويج للتهمة الباطلة الموجَّهة ضد التنوير بوصفه منهجًا آليًّا لاإنسانيًّا جافًّا ولا يقيم اعتبارًا إلّا للعقل، وأنه يمثل تعديًا وحشيًّا على العاطفة الطبيعية، ويدمِّر أجمل ما في حياة الإنسان بدلًا من أن يقوِّمه. وقد استلهم شتَّى أعداء التنوير في

(11) Ibid., 1:148–51 and 2:33.

(12) M. S. Staum, *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution* (Princeton, 1980), 147–50; Livesey, *Making Democracy*, 63–72; Ruth Scurr, *Fatal Purity. Robespierre and the French Revolution* (London, 2006), 218, 244, 281, 290–91; G. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment* (Albany, 2003), 38–39, 119–20.

مختلف الأصقاع هذا الزعم، ولا سيما الهجوم الذي شنَّه مناهضو التنوير الجذري البريطانيون على "الفلاسفة الحديثين" في العقد الأخير من القرن الثامن عشر.

نجد مثالًا على ذلك في الهجوم العنيف الذي تعرَّض له ويليام غودوين (الذي انتقل إلى الفصيل الراديكالي بعد قراءته لهولباخ) بعد صدور كتابه المعنون: "**بحث في العدالة السياسية**" (*An Enquiry concerning Political Justice*) (١٧٩٣م)، حيث يتَّهم أحد الكتَّاب في معرض ذلك الهجوم "الفلسفة الحديثة" بكونها منهجًا ميكانيكيًّا ولاإنسانيًّا، وأنها تقوم على "مبدأ بالغ القسوة" يكاد يكون "همجيًّا في وحشيته" ويسعى إلى القضاء كليًّا على مقومات "الزواج والصداقة والورع الأخوي"، بل إنه يؤكِّد أن مسارعة "الفلسفة الحديثة" لتبرير "التضحية بالأفراد بلا رحمة" تُعَدُّ ضربًا من التوحُّش لا بدَّ أن يقضي على كل شيء "بصرامة خشنة وقلب قاس، حيث تجري التضحية بالآلاف وعشرات الآلاف في سبيل مبدأ المنفعة المثالي والمتوهَّم"[١٣]. ويستدرك الكاتب بالقول إن هذا التهديد يعمُّ البشر كافَّة، "ويظهر في لبوس الفلسفة المستنيرة، في حين أنه لا يُبطن غير ظلمات الخرافة والهمجيَّة المنظَّمة، التي سرعان ما تكشف عن أنيابها المرعبة للجميع"[١٤].

أما التنويريون الراديكاليون الذين تمكَّنوا من البقاء على قيد الحياة بعد عهد الإرهاب، فإنهم لم يتردَّدوا في إدانة روبسبيير، لا بوصفه ديكتاتورًا دمويًّا مشينًا فحسب، بل -كما أعلن كلوتس قبيل إعدامه- بوصفه غوغائيًّا صلفًا متطرفًا في إعجابه بروسو ويناصب العداء للفكر المستنير. وبعد سقوط روبسبيير وإعدامه، استردَّت ثورة العقل عافيتَها وصولًا إلى نهاية القرن، وتمكَّن "الأيديولوجيون" (*ideologues*) -كما سمَّاهم البعض- من معاودة توجيه الميدان الفكري حتى استفراد نابليون بالسلطة، ونخصُّ بالذكر كلًّا من فولنس وكاباني وغارا والضابط السابق ديتو دوتراسي (Destutt de Tracy)، وجميعهم من ورثة ديدرو وهلفيتيوس وهولباخ وكوندورسيه. ولنا في إعادة تأهيل كوندورسيه العلنيَّة، وأوامر المؤتمر الوطني بطباعة ثلاثة آلاف نسخة من كتابه "**كشف تاريخي للروح الإنسانية**" (*Tableau historique de l'esprit humain*) في عام ١٧٩٥م- نموذجٌ لإعادة الاعتبار -ولو لفترة وجيزة- للتنوير الجذري بعد

(13) W. C. Proby, *Modern Philosophy and Barbarism* (London, n.d. [1794?]), 67–68.

(14) Ibid., 79.

عهد الإرهاب كالمرشد الأعلى للثورة عن طريق استلهام دروس "ثورة العقل" في العقدين السابقين كالمحطة الفاصلة في تاريخ الحداثة والبشرية جمعاء.

وبطبيعة الحال، أخفق هؤلاء "الأيديولوجيون" بدورهم ولكن إلى حدٍّ ما فقط، فقد استمرَّ شيء من إرثهم الفكري بالتأثير في المجتمع حتى بعد استعادة الحكم الملكي-الأرستقراطي بعد سقوط نابليون في عام ١٨١٥م. ولمَّا كانوا هم أصحاب التقاليد الفكرية التي حافظت على استمرارية الأجندة الراديكالية -ولم تكتفِ بالاستمرارية خلال القرنَيْن التاسع عشر ومطلع العشرين، بل ازدادت زخمًا وإن كان بعيدًا عن الأنظار- فمن المهمّ الاعتراف بإنجازهم على مستوى أكبر بكثيرٍ مما نجده عمومًا عند أكثر المؤرخين. ففي نهاية المطاف، نجد أن مبادئ التنوير الجذري برزت مرةً أخرى بوصفها قيمًا رسمية اعتمدها قسم كبير من العالم بعد عام ١٩٤٥م.

من الأهمية بمكان -إذن- أن يقوم المؤرخ والفيلسوف الحديث بسَبْرِ "ثورة العقل" التي شهدتها سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته في مناحيها كافَّة، وتقصّي جذورها التي تضرب -كما رأينا- في نهايات القرن السابع عشر، فقد استغرقت هذه الثورة قرنًا من الزمان كي تنضج وتزدهر. وباختصار، فقد بدأ التنوير الجذري في فرنسا وإنجلترا جزئيًّا، ولكنه يعود بخاصَّة إلى هولندا سبينوزا وبايل(١٥)، بينما لم ينتقل ثقلُ الحركة إلى فرنسا إلَّا حوالي عام ١٧٢٠م. لكن في جميع الأحوال، فإنه من المهم أن نتذكَّر أن التقاليد الفكرية التي تطوَّرت وازدهرت في بريطانيا وألمانيا أواخر القرن الثامن عشر، فضلًا عن معظم الأعمال الكبرى للتنوير الجذري (بالإضافة إلى أعمال روسو)، قد صدرت ونُشرت في طبعتها الأولى من هولندا: في هذه الحيثية، تبقى هولندا هي المحطَّة الفاصلة، والأمر نفسه ينسحب على الأثر الذي كان للحركة الديمقراطية الوطنية الهولندية في الأعوام ١٧٨٠-١٧٨٧م.

أما الموقف الفكري السائد في بريطانيا وإيرلندا وأمريكا على مدى القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، فقد حذا حذو لوك ونيوتن والتنوير الاسكتلندي في مناصبته العداء للتنوير الجذري، وربما كان ذلك من العوامل المؤدية إلى تجاهل التقاليد الفلسفية الراديكالية في الدول الناطقة بالإنجليزية. ورغم ذلك، فمن الأهمية بمكان

(15) Israel, *Radical Enlightenment*, 3–58, 230–41; Israel, *Enlightenment Contested*, 3–60.

-كما أشرنا في غير موضع- ألّا يصدر الدارس عن منظور "قوميّ" أو "مذهبيّ" عند النظر إلى هذه الظاهرة، مثلًا عن طريق الربط بين الشخصية البريطانية أو "القيم الأمريكية" في حدّ ذاتها -كما تطورت لاحقًا- بمواقف التنوير المعتدل في القرن الثامن عشر؛ ذلك أن التيار المعتدل السائد كان ضد الديمقراطية والمساواة مبدئيًا، وظلّ متململًا فيما يخص قضية التسامح المطلق، وينسحب ذلك على المفكرين كافّة المحسوبين على ذلك التيار على اختلاف مشاربهم، بما في ذلك هيوم وفيرغسون وآدم سميث وفريدريش الأعظم وبنيامين فرانكلين ومونتسكيو وتورغو وفولتير.

ففي بريطانيا، بلغ التنوير المعتدل ذروته مع إدموند بيرك، الذي خلص منهجه المحافظ في المحصلة إلى إقرار أفكار سياسية واجتماعية متعنّتة ودوغمائية بشكل لافت، يكاد ينصبُّ كلُّ همِّها في الدفاع بعنادٍ مستميتٍ عن كافة أشكال المؤسسات والمناصب الدينية والقوانين القائمة في بريطانيا آنذاك. ونرى انفصامًا مشابهًا بين الفصيلَيْن المعتدل والجذري في إيرلندا، حيث اعتاد الناشرون الأكثر شعبيةً في السوق في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر التمييزَ بين "التنوير الحق"، والمقصود ذاك القائم على فلسفة جون لوك ومونتسكيو، و"التنوير الخبيث" أي ذلك النابع من "الفلسفة الحديثة"، التي رأوها مادية وإلحادية وتمثّل تهديدًا للإمبراطورية البريطانية. لكن هؤلاء الناشرين كانوا يدافعون -في نهاية المطاف- عن أشكالٍ لا يمكن تبريرها بحالٍ في يومنا هذا من التراتبية الاجتماعية والدينية والامتيازات الخاصة والتمييز في الحقوق والواجبات[١٦].

ورغم ذلك، فقد شهد العالم الناطق بالإنجليزية حركة إحياء مدهشة للفكر الراديكالي منذ سبعينيات القرن الثامن عشر فصاعدًا، التي أسهمت إسهامًا أساسيًا في الانتصارات الجزئية الكثيرة التي تمكّن منها التنوير الجذري على ضفتَي الأطلسي في العقدين الأخيرين من ذلك القرن، وبرغم انحراف "الثورة الشاملة" عن أهدافها على يد روبسبيير وعهد الإرهاب. في تلك الفترة، صعد نجم توماس بين -الذي لقّبه جويل بارلو بـ"تنويري العصر، وأحد كبار المحسنين إلى البشرية"[١٧]- بوصفه أحد

(16) Ultan Gillen, "Varieties of Enlightenment," in R. Butterwick, S. Davies, and G. Sanchez Espinosa, eds., *Périphéries*, 163–81; here 179–80.

(17) Barlow, *Advice*, 2:10–11.

أبرز الناشرين، حيث أسهم في نشر المبادئ الراديكالية بشكل بالغ الفعالية في بريطانيا وأمريكا وفرنسا، وإيرلندا إلى حدٍّ ما. فقد تمكّن توماس بين من الانشقاق عن الأعراف التقليدية التي قامت عليها أكثر الفصائل راديكالية من حزب المحافظين، حيث تصدى لها بكزموبوليتانيته الكونية واستلهام مبادئ الفلسفة الفرنسية، ما أدى إلى إحداث "نقلة مدهشة في أعراف الفكر السياسي الإنجليزي" على حدِّ تعبير أحد الباحثين[١٨].

اعتمد خطاب توماس بين على لغة حقوق الإنسان الكونية لا تلك الحريات المعنيَّة بالمجتمع الإنجليزي حصريًا، حيث أسَّس تلك الحقوق الكونية على الحرية التي يحتفظ بها الإنسان عند انتقاله من طور الطبيعة إلى طور الاجتماع، وهو منهج شبيه -إلى حدٍّ بعيدٍ- بما جاء به سبينوزا والفلاسفة الراديكاليون الفرنسيون، رغم أنه من الصعب تبيُّن أثر ذلك المنهج في توماس بين بوجه الدقَّة، كونه لم يُحل على مصادره الفكرية إلَّا لمامًا. ولا يمنع ذلك -على كل حال- من رصد أوجه الشَّبه فيما يخص خطاب الحقوق الطبيعية، حيث يصرح توماس بين -على سبيل المثال- بأن "الإنسان لم ينتقل إلى طور الاجتماع لكي يصبح أسوأ حالًا من ذي قبل أو ليكون متمتعًا بقدرٍ أقلَّ من الحقوق، بل من أجل أن يضمن صيانة تلك الحقوق بشكل أفضل"[١٩]. ومن ثَمَّ يمكننا الاحتجاج بأن توماس بين كان من كبار المتحدثين باسم الأفكار الراديكالية في العالم الناطق بالإنجليزية حتى نهايات القرن، ولا سيما على الصعيد السياسي، لكنه لم يكن الوحيد، فقد طوَّر فصيلٌ منشقٌّ من الشكوكيين العقلانيين الإنجليز نماذجَ متميزةً وبالغة التأثير من النزعات الفلسفية الكونية، ونخصُّ بالذكر ريتشارد برايس وجوزيف بريستلي وجون جب، ومن الولايات المتحدة نذكر بنيامين راش (قبل سنواته الأخيرة على الأقل). كما شهد التنوير الألماني والإيطالي وحتى الإسباني شقاقًا عميقًا مشابهًا بين الفصيل المعتدل وغريمه الجذري.

ارتكزت استحالة التوفيق أو التسوية أو الدمج بين الفصيلَيْن التنويريَّيْن على الهوَّة الفكرية الفاصلة بينهما من جهة، ومن جهة أخرى -وبالأهمية نفسِها- على الاستقطاب المتمادي الناجم عن تأثير القوى الاجتماعية. وقد كان لهذا الاستقطاب

---

(18) Foner, "Introduction," 16.

(19) Paine, *Rights of Man*, 68.

أثر متباين في شتَّى أطراف النزاع، إلَّا أنه قد أدى عمومًا إلى استمرارية الانفصام بين الفصيلَيْن، الذي شكَّل بدوره أبرز الملامح في تاريخ التنوير ككُلّ.

انصبَّ تركيز معظم الأدبيات المناهضة لأفكار "الفلاسفة" الراديكاليين قبل عام ١٧٨٩م على النَّيل من بايل بوصفه الأب المؤسِّس والمُلهِم الأكبر للأفكار الراديكالية، فضلًا عن عدِّه أكثر العناصر خبثًا في تاريخ الفكر الراديكالي. فقد اعترف الطرفان بأن بايل كان من أوائل المطالبين بتكريس التسامح الكامل وأكثرهم تأثيرًا، كما أنه عُدَّ من أول المنادين بفصل الأخلاق عن اللاهوت، وتأسيس الأخلاق على قاعدة العقل وحده، واقتراح أن مجتمعًا من اللادينيين سيكون أكثر قابليةً للاستمرار من مجتمعٍ قائمٍ على تطبيق التعاليم المسيحية بحذافيرها[٢٠]. وإلى جانب بايل، كان العقل التنويري الراديكالي الأعظم الآخر متمثلًا في سبينوزا، كما يشهد الجدل المحتدم في نهايات القرن الثامن عشر حول منابع التنوير واللادينية والطبيعية والمادية الأولى، ولا سيما في **موسوعة** ديدرو ودالمبير الشهيرة. أما بايل، فقد أفرد المقال الأطول في عمله الأشهر "**المعجم التاريخي والنقدي**" (*Dictionnaire historique et critique*) (١٦٩٧م) لمناقشة سبينوزا، حيث رأى أن الإسهام الأكبر للفيلسوف الهولندي تمثَّل في ربط كافة خيوط المادية والتحرُّرية والفكر المناهض للاهوت عبر التاريخ وصولًا إلى قدماء الإغريق في أكثر المنظومات اتساقًا وتكاملًا ووضوحًا إلى يومه، وكان بايل محقًّا في ذلك بكل تأكيد، فقد تمكَّن سبينوزا من صياغة منهجٍ قُدِّر له أن يؤثر بشكل غير مسبوقٍ في مناحي الجدل الفكري كافَّة على مدى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

والواقع أنه لا يمكننا إضافة أيِّ مفكِّر آخر إلى سبينوزا وبايل من حيثُ الأهمية في تشكيل مبادئ الفكر الراديكالي. ورغم رفض بعض المؤرخين لذلك، فإن الحجَّة تبقى دائمًا في أرشيف الجدالات الفكرية الدائرة آنذاك. فإذا قمنا -على سبيل المثال- بتصنيف كشفٍ بأبرز مناهضي الفلسفة (*anti-philosophes*) الذين قاموا بالتصدي للأفكار الراديكالية الفرنسية في نهايات القرن الثامن عشر (من أمثال برجييه وريشار وجامان ومارين وهاير (Hayer) وغوشا (Gauchat) وغريفيه (Griffet) وشودون

(20) Abbé Claude Adrien Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la Religion* (Liege-Brussels, 1773), 26–27.

(Chaudon) ونونوت (Nonnotte) وكرييو (Crillon) ودوشامب وفيبيه (Feller))، فإننا نجدهم جميعًا يدينون سبينوزا وبايل بوصفهما الفيلسوفَيْن اللذين يتحمَّلان المسؤولية الكبرى في استحداث "المرض المُعدي" الذي بات ينشب مخالبه في أعمدة النظام القديم للمجتمع، ولا سيما عمادي "العرش والمذبح". وفي المقابل، لا يحظى ماكيافيلي أو برونو أو هوبز بأيِّ إدانة على المستوى نفسِه، رغم أن الأخير يُذكَر أحيانًا بوصفه أحد المُسهِمين في "نشر العدوى" إلى جانب سبينوزا وبايل. أما جون لوك، فقد نظر إليه مناهضو الفلسفة عمومًا بوصفه حليفًا لا عدوًّا، حيث قاموا بتبجيله بوصفه أحد كبار الفلاسفة في العصر الحديث وأكثرهم نفعًا في تقييد نطاق العقل وتقليص نطاق التسامح، كما أعجبهم دفاعه عن الروحانيات والخوارق والإيمان والمصدر السماوي للتنزيل، ناهيك عن فصله لقضايا الأحوال المدنيَّة عن الأحوال الروحيَّة (الدينيَّة)، التي رأوا فيها حجَّة ممكنة للدفاع عن امتيازات النبلاء بل وحتى العبودية.

وعلى المدى البعيد، نجد أن دور سبينوزا بوصفه مؤسسًا رئيسًا للتنوير الجذري لا يُضاهى، فقد كان سبينوزا الفيلسوف الوحيد من القرن السابع عشر الذي حافظ على راهنيته وحضوره باستمرارٍ في أوساط الجدل الفلسفي المحتدم في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، حيث خبا نجمُ بايل تدريجيًّا بعد عام ١٧٥٠م، أما سبينوزا فقد بقي -على العكس- في الواجهة، وعدَّه العديد من مفكري التنوير المتأخر -وصولًا إلى مبدعي القرن التاسع عشر ومفكِّريه الأحرار، من هاينه (Heine) إلى جورج إليوت (George Eliot)- الفيلسوفَ الذي أسهم أكثر من أيِّ مفكر آخر في تهيئة الأرضية الميتافيزيقية المبدئية، والقيم الأخلاقية العلمانية، وثقافة الحريات الفردية، وأركان السياسة الديمقراطية، وحريات الفكر والصحافة، التي تجسِّد مجتمعةً القيمَ الأساسية للمساواتية العلمانية الحديثة أو ما سميناه -بكلمة- بالتنوير الجذري.



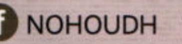
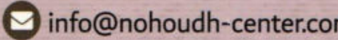
مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem-Beirut-Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

يُعَدّ هذا الكتاب نموذجًا متفردًا في تاريخ الأفكار. حيث يذهب كاتبه -جوناثان إسرائيل- خلاف العُرف الشائع في الدراسات التأريخية، مؤكدًا أن الفكرة مؤثرةٌ في تحولات الاجتماع. فإذا كانت المناهج التأريخية التي تكوَّنت في زمن الوضعية العلموية في القرن التاسع عشر قد جعلت الفكر تابعًا للشروط الاقتصادية المادية، أو مجرَّد انعكاس للبنيات الاجتماعية والسياسية، فإن المؤلّف يقلب هذا الترتيب المنهجي، مؤكدًا أن الفكرة لها دور فاعل في توجيه التاريخ وصناعته. وتطبيقًا لمنهجيته، يقدّم المؤلّف قراءة جديدة للتاريخ السياسي الحديث من خلال تتبُّع تأثير فلاسفة الأنوار، وخاصةً أولئك الذين يسميهم بفلاسفة التنوير الجذري.

جوناثان إسرائيل: كاتب ومؤرخ بريطاني متخصّص في تاريخ عصر النهضة والأنوار، عضو الأكاديمية البريطانية منذ عام ١٩٩٢م، ويعمل أستاذًا في كلية الدراسات التاريخية بمعهد الدراسات المتقدّمة في برينستون، نيوجيرسي، منذ يناير ٢٠٠١م.


ISBN: 978-614-470-048-8

السعر: 8 دولارات أمريكيّة أو ما يعادلها



NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com